INTRODUÇÃO A
SCHOPENHAUER

Adolphe Bossert

INTRODUÇÃO A SCHOPENHAUER

TRADUÇÃO

Regina Schöpke
Mauro Baladi

CONTRAPONTO

Titulo original: *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*

Contraponto Editora Ltda.
Avenida Franklin Roosevelt, 23 / 1405
Centro – Rio de Janeiro, RJ – CEP 20021-120
Telefax: (21) 2544-0206 / 2215-6148
Site: www.contrapontoeditora.com.br
E-mail: contato@contrapontoeditora.com.br

1ª edição: fevereiro de 2012
Tiragem: 2.000 exemplares

Revisão de tradução: Ângela Almeida
Revisão tipográfica: Tereza da Rocha
Projeto gráfico: Regina Ferraz

CIP-BRASIL CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

B757i Bossert, Adolphe, 1832-1922
Introdução a Schopenhauer / Adolphe Bossert ; tradução Regina Schöpke, Mauro Baladi. – Rio de Janeiro : Contraponto, 2011.

Tradução de: Schopenhauer, l'homme et le philosophe
ISBN 978-85-7866-043-7

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Filosofia alemã. I. Título.

11-7607 CDD: 193
CDU: 1(43)

Sumário

Apresentação – *Regina Schöpke* 9

Prefácio 25
1. Os pais 29
2. A educação 33
3. A loja 41
4. Os estudos clássicos 51
5. A universidade 57
6. A tese de doutorado 63
7. Schopenhauer e Goethe 71
8. A teoria das cores 83
9. Dresden 99
10. A Itália 107
11. Berlim 119
12. Schopenhauer e Kant 133
13. O mundo como representação 147
14. A inteligência e a razão 157
15. O mundo como vontade 173
16. O primado da vontade 185
17. As ideias platônicas: o belo 195
18. As artes 205
19. A história e a poesia 217
20. A liberdade. O caráter 229
21. A dor de viver 237
22. O indivíduo e a espécie 245
23. A afirmação e a negação da vontade 255
24. O conjunto do sistema 265

25. Frankfurt 275
26. Os dois textos sobre a moral 285
27. Os primeiros discípulos 295
28. *Parerga e Paraliponema* 307
29. A celebridade 317
30. Os últimos anos 325
31. O escritor 341
32. Os sucessores 351

Nada é mais fácil e também mais inútil do que refutar um filósofo.

SCHOPENHAUER

APRESENTAÇÃO

SCHOPENHAUER E A VIDA HEROICA

Quando foi dada a Aquiles a chance de escolher entre ter uma vida longa, confortável e tranquila ou morrer nos campos de batalha, ele simplesmente não escolheu. Não escolheu porque, no fundo, não se tratava de uma escolha, e sim de fazer aquilo que determinava a sua natureza — e a sua natureza exigia que ele lutasse até o fim. Esta era a sua sina, o seu destino. Aquiles, neste sentido, não se tornou um herói por causa de sua "bela morte" (a chamada morte heroica), mas por causa de sua vida, por não ter jamais trapaceado consigo mesmo, por ter-se mantido íntegro e coeso, fiel a si mesmo; por ter enfrentado sem temor (ou mesmo com algum, mas de pé e sem se acovardar) tanto a vida quanto a morte. Em terras indômitas e desconhecidas, ele se aventurou, como, aliás, fazem todos os autênticos guerreiros, termo cujo sentido real não é o do homem que luta por sede de glória, ou daquele que dá a vida pela grandeza (ou ganância) de seu país. O herói é simplesmente aquele que ensina, por seu próprio exemplo, que é possível ser livre, é possível ser senhor de si, não se curvando jamais, nem por toda a riqueza e o prestígio do mundo. A glória da eternidade é a única que lhe cabe; e esta só se conquista ao se viver de verdade e sem trair a própria natureza.

Rebentos de vida e de força: estes são todos aqueles que não se submetem facilmente às circunstâncias que lhes são impostas. E aqui se encontram os filósofos, os artistas, os homens de gênio em geral, ou, simplesmente, todos os que resistem bravamente às intempéries da vida sem se voltarem contra ela e sem jamais desistir de lutar por aquilo em que

acreditam. Dentre esses encontra-se o filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), que, como Aquiles, morreu honrosamente num campo de batalha e, decerto, numa guerra mais poderosa e nobre do que qualquer outra: a guerra travada pelo pensamento contra a ignorância que escraviza a humanidade.

Apesar da inegável influência que o pensamento de Schopenhauer exerceu sobre os mais diversos escritores e pensadores — como Nietzsche, Wittgenstein, Freud, Thomas Mann, Borges e até mesmo Machado de Assis —, não são muitos os que conhecem verdadeiramente a sua obra. Ele, que atacou tão duramente Hegel e toda a filosofia acadêmica de sua época (por considerá-la essencialmente estéril e até mesmo perniciosa para as mentes mais brilhantes), acabou, como não poderia deixar de ser, atraindo a antipatia de muitos de seus contemporâneos — o que o ajudou a permanecer por longo tempo no ostracismo. No entanto, Schopenhauer jamais se deixou intimidar pelos comentários maldosos e depreciativos sobre seus escritos. Assim, como todo grande pensador, ele não fez concessões para ser aceito e apreciado nos meios intelectuais, sendo fiel apenas à filosofia e a si mesmo.

Seu pensamento, sempre citado, nos dicionários e histórias da filosofia, como essencialmente pessimista, nos surpreende pela clareza (pouco comum nos alemães, como diz o próprio Schopenhauer) e também por apresentar um estudo inusitado sobre a felicidade ou, mais exatamente, sobre a possibilidade de se atingir alguma plenitude nesta vida. Sim, uma "arte de ser feliz" (que Schopenhauer designa pelo nome de "Eudemonologia", ou "Eudemonismo") não nega nem contradiz, como pode parecer, a sua ideia central de que a vida é dor e sofrimento (com algumas breves pausas de alegria). Mas é claro que termina por suscitar uma reflexão mais profunda acerca do próprio sentido do pessimismo

schopenhaueriano, já que, dentre outras coisas, o célebre "mestre do pessimismo" (como foi muitas vezes chamado) defendia que devemos abrir todas as portas quando a felicidade se apresenta, porque ela nunca deve ser considerada inoportuna.

Isso quer dizer, em outras palavras, que Schopenhauer não nega que existam verdadeiras alegrias nesta vida. Para ele, porém, elas são sempre mais fugazes que as dores. Neste ponto, em especial, ele concorda com Aristóteles, quando este afirma que a verdadeira felicidade consiste basicamente na ausência da dor. Por mais intensa que seja qualquer alegria, a presença da dor sempre a ultrapassa, segundo o filósofo alemão. Eis por que, para Schopenhauer, uma arte de ser feliz deve nos ensinar a reconhecer tudo o que fatalmente provocará nosso sofrimento, independentemente dos nossos desejos e aspirações. Aliás, a questão é ainda mais profunda: o desejo, sem o governo da razão, é a causa maior das nossas maiores angústias e decepções, em nada contribuindo para a nossa felicidade. Digamos que, por alguns instantes de prazer, muitos se arriscam a anos de tormento: é isto que Schopenhauer gostaria de mostrar e de ensinar a evitar — o que, em parte, não é muito diferente do alerta de Spinoza, que, em sua *Ética*, nos expõe os riscos dos maus encontros, das paixões tristes e despotencializadoras. Mas, sem dúvida, Schopenhauer radicaliza a questão e entende que só a cessação da vontade pode, de fato, permitir que se tenha alguma paz de espírito nesta vida.

É claro que se trata de uma perspectiva pessimista das paixões e dos desejos; pessimista e niilista, segundo as considerações de Nietzsche (seu discípulo mais célebre e também, por isso mesmo, um dos seus mais brilhantes opositores; pois, como diz o próprio Nietzsche, aquele que apenas repete seu mestre nunca será um bom discípulo). Mas, seja como

for, se um pensamento é pessimista, niilista, moralista ou mesmo o contrário disso, é uma questão de interpretação que varia segundo o olhar e o ângulo de quem o avalia. Ou talvez, quem sabe, seja mesmo possível estabelecer alguns parâmetros gerais para distinguir o que é afirmativo e negativo, ativo e reativo; mas, ainda assim, continuamos conceituando e permanecemos no domínio do juízo moral, que determina o que vale e o que não vale. Em poucas palavras, não se pode fugir jamais dos juízos (quem diz que pode não sabe o que está falando ou tem como proposta o caos absoluto das ideias e dos corpos, o que também é uma possibilidade, mas que certamente inviabiliza o próprio pensamento). O que resta, então, é um pensamento forte o suficiente para arriscar suas fichas e fazer sua aposta. É isto que faz um autêntico filósofo: ele produz sua própria interpretação do mundo e das coisas e, com sua chama, espalha luz e calor no abismo sombrio em que vivem os homens. Nem sempre suas ideias serão agradáveis (e, afinal, como diz sabiamente Schopenhauer, a verdade não tem que ser agradável ou bela). Mas, certamente, serão sempre libertárias, pela única razão de que o filósofo faz da sua própria existência uma tocha que ele lança no escuro para iluminar o labirinto em que se tornou a vida humana.

É assim que, independentemente de ser um pessimista e, de fato, mostrar-se um tanto indisposto em relação à vida (o que, no fundo, revela mais sua indisposição em relação aos próprios homens, ou, mais exatamente, aos caminhos traçados pela humanidade, posto que é isso que tem tornado a vida tão irrespirável e miserável), Schopenhauer não deixa de ser genial e brilhante, não sendo outra a razão pela qual o próprio Nietzsche o chamou de “o educador”, aquele que pode verdadeiramente nos ensinar algo de valor para nossa vida. Ele segue como um sol entre os homens, mesmo quan-

do profere as ideias mais tenebrosas. Afinal, assim como o sol também é, de tempos em tempos, encoberto por nuvens, da mesma maneira um homem, por mais genial que seja, também é vítima das tempestades de sua alma. E, afinal de contas, Schopenhauer não está tão equivocado quando diz que as paixões podem nos escravizar de modo irremediável. Há, de fato, que ser senhor de si mesmo para não se tornar um escravo delas, já diziam os estoicos gregos. O meio-termo, neste caso, como em quase tudo, seria o melhor caminho, diria Aristóteles (e, assim, trata-se mais de governar as paixões do que de extirpá-las), embora Schopenhauer, neste ponto, não concorde com ele e proponha o abandono completo das paixões mundanas e de tudo o que desvia a razão de seu caminho para uma existência superior ou mais digna. E isso só é possível, segundo Schopenhauer, se rompermos com a cadeia ininterrupta dos desejos que leva os homens a viverem buscando, sem cessar, prazeres fugazes e inconstantes; prazeres que ora fazem sofrer por não se realizarem, ora desencadeiam outros desejos tão logo sejam satisfeitos, e, assim, ao infinito.

"Para quem pouco não basta, nada basta", dizia Epicuro, também na época dos primeiros estoicos. Mas Epicuro não defende a extirpação dos desejos, e sim a sabedoria para distinguir as verdadeiras das falsas necessidades, ou seja, para reconhecer aquilo que serve para nosso fortalecimento e libertação (como dirá também, muitos séculos depois, Spinoza) e aquilo que nos aprisionará e, paulatinamente, diminuirá nossa potência de ser, de existir.

Pois bem: dito isso, voltemos a falar um pouco mais do próprio conceito de pessimismo. Sem dúvida, as conclusões de Schopenhauer acerca da miséria da existência e também da necessidade de supressão da vontade (única maneira, para ele, de se atingir uma duradoura paz de espírito) fazem dele

um pessimista. Mas, a despeito da negatividade deste conceito, que apareceu primeiramente entre os ingleses, mas encontrou sua melhor expressão na filosofia de Schopenhauer, o pessimismo nada mais é do que uma reação vigorosa à concepção leibniziana de que vivemos "no melhor dos mundos possíveis".

Sim, Schopenhauer não podia mesmo concordar com a ideia de Leibniz de que "tudo sempre caminha para o melhor", logo ele que se sentia profundamente consternado com as dores do mundo. No entanto, alguns leitores do filósofo alemão afirmam que é preciso reavaliar o pessimismo de Schopenhauer e, sobretudo, não entendê-lo como um sinal de fraqueza ou de puro niilismo, e sim de uma lucidez extraordinária que não se deixa nunca enganar ou iludir. De fato, foi essa tese de fundo pessimista, essa desconfiança profunda que Schopenhauer tinha do mundo e da vida (que, para Nietzsche, não deixa de ser uma reação contra a própria vida, certa indisposição do espírito em face do caráter problemático e inconstante da existência), que o levou a buscar obstinadamente uma felicidade concreta, liberta de ilusões e delírios. Em outras palavras, porque acredita que as alegrias são sempre mais breves e menos marcantes que as dores, ele busca problematizar a vida até a sua máxima potência, procurando maneiras de fazer durar o que, por natureza, é transitório e fugaz. Seja como for, ainda que, para ele, a vida seja realmente feita mais de trevas do que de luz, nem por isso ele próprio desistiu de viver ou de tentar ensinar aos homens uma maneira de tornar a vida mais autêntica e poderosa. Afinal, mesmo com todas as atribulações que marcaram sua existência, Schopenhauer jamais deixou de levar às últimas consequências as suas maiores paixões.

Nada parece soar mais contraditório do que a ideia de um Schopenhauer apaixonado, já que ele próprio se apresentava

como um adversário implacável das paixões e dos desejos. Ainda assim, independentemente de suas próprias considerações, é inegável que Schopenhauer também foi movido por uma grande e incontrolável paixão: a paixão pelo pensamento, a paixão pela filosofia. Sim, é fato que, para ele, existe uma diferença de natureza entre as paixões mundanas e o amor do filósofo pela verdade e pelo conhecimento. Realmente, são coisas distintas, que produzem modos de vida bem diferentes, sobretudo no que tange à possibilidade de produção da própria existência. No entanto, no fundo de tudo o que nos move está a paixão, essa chama, essa força vital que não nos permite, nem que queiramos, desviar a atenção do nosso objeto do amor. Para o bem ou para o mal, a isso chamamos "paixão", e não é sem razão que filósofos como Spinoza, o barão de Holbach, Jean-Marie Guyau e Nietzsche não a veem como um sentimento (pulsão, afeto etc.) negativo e perigoso, a não ser quando ela se fixa em algo que nos despotencializa, nos enfraquece. Neste caso, como pensa o próprio Spinoza, a qualidade do nosso amor é medida pela qualidade do objeto que amamos. É assim que nossas paixões podem ser alegres ou tristes, ou, como diria Nietzsche, baixas e vis, ou nobres e sublimes.

Antes de passarmos a outros pontos da filosofia desse pensador que ousou conjugar em seu sistema — e de um modo totalmente original, embora não pouco problemático — Platão, Kant e alguns elementos do budismo indiano, convém ressaltar que todo filósofo, no sentido mais estrito e elevado da palavra, nunca separa realmente a vida e a obra, ou, mais exatamente, as ideias e as ações. Neste caso, pode-se dizer que é o pensamento que se concilia com a vida, e vice-versa. Por isso mesmo, este livro que ora apresentamos, do grande estudioso da cultura germânica Adolphe Bossert (1832-1922), não tem a intenção de contrapor o homem ao

pensador, e sim de nos dar elementos para entendermos melhor como esses aspectos se entrelaçam. Pois é fato que um homem de gênio — como Schopenhauer — tem sempre um quê de extraordinário que transcende a sua realidade imediata, mas isso não quer dizer que seu aparecimento seja algo sobrenatural ou miraculoso.

Sobre esse ponto, algumas palavras se fazem necessárias, sobretudo em nosso tempo, tão avesso à ideia dos gênios, das excepcionalidades, como se tal coisa ferisse o tão proclamado desejo de igualdade entre os homens. Bem, para começar, um homem de gênio (um filósofo, um artista, um líder político, um inventor) é, antes de tudo, uma combinação excepcionalmente feliz de elementos que estão presentes em todos os homens (embora quase nunca se conjuguem de um modo muito conciso e perene). Ele é o resultado das múltiplas forças que agem sobre ele: as de seu próprio caráter pessoal (que é um misto de sua história particular de vida e de suas características individuais) e também as do campo social. Sim, ele é um produto do seu mundo, do seu meio, mas também é, em parte, produto do acaso (e aí existe um quê de mistério, embora nem por isso se trate de algo mágico). A genialidade, no fundo, não é outra coisa senão a expressão de uma singularidade máxima, de um homem que consegue exercer até a enésima potência as virtualidades do seu ser, ou, antes, da própria espécie humana (virtualidades quase sempre impedidas de eclodir de modo pleno). É porque atinge essa singularidade máxima que um homem se torna uma excepcionalidade.

Mas, afinal, qual é o verdadeiro valor desse "homem de gênio" para a humanidade? É fato que todo ser é único e insubstituível; todos são singulares. No entanto, é inegável que são poucos os que conseguem efetuar a existência de um modo integral, vigoroso. E são ainda mais raros os que ou-

sam transpor os limites, as barreiras que habitualmente retêm os homens comuns (sempre mais preocupados com a sobrevivência pessoal do que com o destino da humanidade). No entanto, são esses que impedem o mundo de girar em círculos. É isto exatamente que representa Schopenhauer: o homem de gênio que sacrifica suas conveniências pessoais, a paz confortável de quem cumpre o papel que lhe foi previamente conferido, para trabalhar em prol da espécie (ou, simplesmente, das gerações vindouras).

É claro que eles não são os únicos responsáveis pelas grandes transformações da humanidade. Eles não podem sozinhos produzir as mudanças. É o campo social que as promove. No entanto, são esses guerreiros que enfrentam primeiramente a escuridão e se lançam sem medo em terras desconhecidas. São eles que abrem os caminhos, as portas do porvir, para que a verdadeira tarefa do pensamento se exerça — que é fazer tombar a Bastilha dos fanatismos e dos preconceitos humanos. Schopenhauer traduz bem o seu projeto, num misto singular de pessimismo e vitalidade: "Uma vida feliz é impossível; aquilo que o homem pode realizar de mais belo é uma vida heroica." É assim, portanto, que ele tenta lançar mais longe — não no espaço, mas no tempo — esse "dardo do conhecimento" que herdou de Kant e que, por seu intermédio, chega a Nietzsche.

É por ser um homem obstinado e corajoso que Schopenhauer, mesmo tendo passado quase toda a vida em total obscuridade, nunca deixou de confiar na grandeza de sua tarefa e no valor de seu pensamento, e fez questão de se distinguir essencialmente de grande parte dos filósofos e acadêmicos da sua época (especialmente de Hegel, que ele chamava de "o grande desarranjador de cérebros", e de seus discípulos). Para Schopenhauer, existem os "livres-pensadores" e os "operários da filosofia". Estes últimos não são, para ele, propria-

mente filósofos, mas burocratas do saber, "funcionários públicos" que ocupam as cátedras universitárias para despejar sobre mentes imaturas um conhecimento superficial. Schopenhauer é duro, sem dúvida. E também Nietzsche — que, neste ponto, segue os passos de seu mestre espiritual, afirmando que ser duro é a característica de todo criador. Para completar, Schopenhauer ainda chega a dizer que seria preferível não haver filosofia a vê-la entregue àqueles que vivem dela e não "para" ela, já que a filosofia não é uma atividade da qual se possa tirar férias. Ao contrário disso, o filósofo, como ele próprio dizia, é o "notívago" que fica de vigília para que os outros possam dormir.

Enfim, como dissemos acima, Schopenhauer é um desses filósofos cuja vida e o pensamento caminham em paralelo. Assim, guardando as devidas proporções, podemos dizer que, se no âmbito do pensamento Schopenhauer é herdeiro de Platão e de Kant, na formação de seu caráter e de sua personalidade encontramos duas influências decisivas: a do pai e a da mãe. De um lado, temos o pai, Heinrich, um rico comerciante, bem mais velho que sua esposa, que tinha como lema a máxima "Não existe felicidade sem liberdade". Um homem sem pretensões intelectuais, de caráter firme, que deixou como legado o gosto pela independência e pela altivez de espírito, típica dos que desde cedo aprenderam a conhecer os homens e o mundo com seus próprios olhos e ouvidos. Para Heinrich, um homem jamais deveria negociar sua liberdade ou trocá-la por qualquer outro benefício oferecido; e não é por outra razão que ele ensinou Schopenhauer a nunca se curvar, nem mesmo para comer ou escrever.

De outro lado, temos a mãe, Johanna, uma mulher dotada de sensibilidade artística e bem mais apaixonada pelo brilho da vida social do que seu marido. Certamente, ela influenciou Schopenhauer em seu amor pela arte e pela poesia, em-

bora não seja segredo que a relação dos dois estava longe de ser amena. Aliás, é difícil não conjecturar que a visão essencialmente negativa que Schopenhauer tinha das mulheres, de alguma forma, estava ligada a esse conflituoso e tempestuoso relacionamento. No fundo, Schopenhauer jamais perdoou sua mãe por ela rapidamente abandonar a discrição e a reclusão que se espera de uma viúva e, pouco depois da morte do marido, partir para Weimar em busca de satisfazer seus gostos literários e artísticos. Também o incomodava que ela dissesse que já havia perdido muito tempo de sua vida. Mas, a despeito de qualquer coisa, é inegável que a figura da mãe foi decisiva na vida do filósofo, sobretudo no momento em que o jovem Schopenhauer sentia-se oprimido pela tarefa de levar em frente o desejo de seu pai de que ele seguisse seu ofício.

Nesse momento, Johanna, que não se deteve na hora de fazer valer seus próprios desejos, incentivou o filho a escolher o caminho que pudesse fazê-lo feliz, não tendo jamais cobrado dele qualquer compromisso póstumo com o pai. Muitos podem até considerá-la frívola ou ingrata para com a memória do marido, mas talvez ela tenha aprendido com o próprio esposo que "não existe felicidade sem liberdade". Johanna soube realmente lutar por sua própria liberdade e também, de algum modo, incentivou Schopenhauer a lutar pela dele, ajudando-o a tirar esse grande peso dos ombros. Pode-se dizer que ela participou ativamente de uma escolha que fez o mundo perder um comerciante e ganhar um filósofo. E isso não é pouca coisa.

Outra figura importante na vida de Schopenhauer foi sua irmã, Adele. Infelizmente, só muito tarde eles vieram a descobrir como eram parecidos: a própria Adele revelou-se também uma mulher de espírito. Mas, talvez sufocada pela exuberância da mãe (que gozou de certa fama em sua época,

por conta de seus romances) e, provavelmente, com menos vigor e coragem para fazer valer sua vontade, ela só deu início a uma carreira literária após a morte de Johanna. Quanto à sua personalidade, a única fonte de informação são algumas cartas trocadas com o irmão, que mostram suas refinadas sensibilidade e inteligência. Em poucas palavras, o que queremos ressaltar aqui é que, apesar das diferenças marcantes de personalidade entre o pai e a mãe de Schopenhauer, ambos foram capazes de viver segundo suas próprias determinações e a despeito das opiniões alheias (pelo menos no sentido de não se privarem daquilo que julgavam essencial para suas vidas). Este não deixa de ser, certamente, um brilhante aprendizado tanto para o homem quanto para o filósofo Schopenhauer.

Dito isso, voltemos às ideias do filósofo que, segundo Nietzsche, conseguiu ir além das deficiências de seu tempo e ensinou "de novo" algo que a filosofia jamais deveria ter esquecido: a simplicidade e a honestidade, tanto no pensamento quanto na vida. Sim, Schopenhauer é simples, íntegro e, sobretudo, sereno como Montaigne, diz Nietzsche. Mas não é só isso. É forte e vigoroso, como dissemos. Concordando ou não com os seus princípios, somos tentados a refletir sobre suas ideias, sempre coerentes e harmônicas.

Sem dúvida, Schopenhauer produziu um sistema extraordinário. Apesar de Nietzsche considerar a "vontade de sistema" uma espécie de desonestidade diante da vida (sempre tão fluida e pulsante para ser colocada em uma "fôrma"), nele tudo é honesto, até mesmo o seu sistema. Schopenhauer, que considerava que a verdade não foi feita para agradar e tampouco deve depender de aplausos ou de adesões, defende que a filosofia deve estar a serviço da humanidade. Sim, um filósofo vive para a filosofia e não da filosofia, isso já foi dito; mas a filosofia não é algo que se faz por diletantismo; não é

uma paixão como outra qualquer. A filosofia é uma paixão comprometida com a vida e com a verdade — ou com a sua busca, ainda que nosso tempo, repetindo sem cessar uma má leitura de Nietzsche, tente a todo custo defender um relativismo cínico e vulgar. Certamente, não é o caso de Schopenhauer, que ousou, como todo filósofo que se preze, interpretar as coisas sem pedir licença aos doutores da época (pedido que, hoje, ele teria que estender provavelmente ao mundo inteiro, que, cada vez mais, tem confundido o poder de ação e de transformação do pensamento com opiniões banais e raciocínios superficiais).

De todos os filósofos com os quais Schopenhauer dialogou, Platão e Kant, como dissemos, são de longe aqueles pelos quais ele teve maior apreço, embora também não concordasse com eles em todos os pontos (o que é realmente de se esperar de alguém que pensa por si). Digamos que, de Platão, ele herdou a concepção da eternidade das Ideias, embora tenha sido na sua associação com Kant que ele produziu o maior de todos os seus conceitos: o da Vontade como a única "coisa em si". Sim, Schopenhauer reafirma sua posição com relação à representação: "O mundo é minha representação", diz ele, e isso quer dizer que existe, tal como defendia Kant, um abismo entre a imagem que temos das coisas e as coisas em si mesmas.

Em outras palavras, Schopenhauer não esconde a influência de Kant no seu pensamento, e se, de certa forma, ele concorda com a distinção entre o "noumeno" e o "fenômeno" (sendo o primeiro a coisa propriamente dita, aquilo que existe em si e por si, e o segundo "a coisa" tal como ela nos aparece), ele também defende, diferentemente de Kant (ou, segundo ele mesmo, apenas de um modo mais aprofundado), que a única coisa em si que existe é a Vontade. É ela que atravessa todos os seres, é ela que anima todos os corpos.

O ser é a Vontade e cada indivíduo nada mais é do que o clamor, a expressão profunda dessa Vontade una e eterna.

Dito de outra forma, para Schopenhauer todo ser é Vontade (que ele chama de "querer viver"); eis por que a vida é um embate constante, uma luta perpétua. É aqui que o círculo vicioso se forma, uma vez que cada ser busca, sem cessar, satisfazer suas necessidades e seus desejos. É nesse ponto que Schopenhauer conclama os homens a romperem com esse ciclo, libertando-se da tirania da Vontade (a grande responsável pelas dores e os sofrimentos do mundo, como dissemos no início). Convida os homens a submeterem esse "querer viver" à inteligência. Sem dúvida, a inteligência também é criação da Vontade, mas é ela que pode orientar essa vontade que nos percorre, libertando-a das ilusões do mundo. Afinal, no homem, a vontade, levada ao limite extremo, só gerou guerras e ódios, lutas sem fim. Nesse ponto Schopenhauer mostra a influência que o pensamento oriental teve sobre a sua filosofia, chegando a usar a noção hindu de "Maya" para falar da ilusão do mundo. Sim, o véu de Maya é o véu da ilusão, o mundo como representação. O que existe em si não são as coisas tais como elas nos aparecem, mas a Vontade que anima e subjaz em todas essas coisas. É preciso ir além das aparências e fixar o olhar na verdade: esta é a única forma de libertar o homem de sua escravidão.

Em tudo e por tudo, Schopenhauer produziu uma filosofia profundamente original. Original por ser composta de elementos tão heterogêneos; original também porque, segundo ele próprio, é a mais simples de todas, a que é composta de menos elementos e, por isso, deve ser a mais verdadeira. Schopenhauer mistura simplicidade, honestidade, profundidade e, em alguns momentos, até certo humor. Sobre Sócrates, por exemplo, mesmo considerando a sua sabedoria "um artigo de fé filosófico", ele não deixa de achar muito pouco

sábio um pensador limitar-se "a uma minoria que o acaso aproxima dele". Ao contrário disso, diz Schopenhauer, o pensador deve buscar estender a sua influência a todos, o que só é possível pela escrita. Sócrates, diz, assemelha-se, neste caso, aos "heróis práticos, que agiram mais com seu caráter do que com sua cabeça". E, como se este chiste não bastasse, ele ainda aproveita para dizer que, segundo certas fontes, Sócrates tinha a barriga grande e que isso, certamente, não é "um dos sinais distintivos do gênio".

Em suma, Schopenhauer é isso e muito mais (coisa que Bossert nos mostra neste livro com grande elegância, mas também com espírito crítico). De fato, Schopenhauer é um homem austero, duro, às vezes até mal-humorado, mas também é aquele que passeia alegremente todos os dias com seu cão e que defende que 90% da nossa felicidade residem na saúde, deixando aos homens e, sobretudo, aos filósofos do futuro a lição de que é preciso cuidar tanto do corpo quanto do espírito. É assim que, pessimista ou niilista, Schopenhauer continua sendo o grande mestre da humanidade.

Regina Schöpke

PREFÁCIO

Um sistema filosófico pode ser considerado sob dois pontos de vista: ele é ao mesmo tempo a consequência dos sistemas que o precederam e o produto do gênio individual de um filósofo. À primeira vista, parece que os sistemas procedem uns dos outros por uma espécie de desenvolvimento orgânico e quase inevitável. Aqui, porém, não mais que em outras áreas, a liberdade humana não abdica de seus direitos. Schopenhauer não teria sido o que foi se não tivesse vindo depois de Kant; mas sua doutrina também não se justificaria sem a natureza de seu espírito e as circunstâncias da sua vida. Nesse aspecto, não existe diferença alguma entre a história da filosofia e a história literária.

A vida de Schopenhauer foi contada por Wilhelm Gwinner e por Eduard Grisebach. A biografia escrita por Gwinner é obra de um amigo que teve grande admiração pelo gênio do mestre, embora com reservas em relação à doutrina. Ela é preciosa pelos documentos que reúne e pelas informações íntimas que teve seu autor.[1] O livro de Grisebach, mais sucinto, é um modelo de rigor e de exatidão. Resulta de longa e minuciosa pesquisa, e foi construído com um fervor de convicção que se manifesta na concisão da narrativa.[2] As duas obras complementam-se; a segunda, embora apoiando-se na primeira, serve muitas vezes para retificá-la.

Schopenhauer, que teve fama apenas tardiamente, não viveu o bastante para publicar uma edição completa de suas obras. No entanto, ele se preocupava muito com a forma pela qual a posteridade iria conhecê-lo. Havia nascido escritor, e para ele um pensamento só se completava quando encontrasse sua expressão na linguagem. Schopenhauer indicara a ordem

na qual seus escritos deviam ser classificados. Ele corrigia e completava incessantemente, com notas à margem do texto, os exemplares dos quais fazia uso. No testamento que deixou, transmitiu a seu discípulo Frauenstædt todos os direitos autorais para as edições futuras, ao mesmo tempo que lhe legava os manuscritos. Em um dos últimos textos que produziu, ele diz: "Cheio de revolta pela vergonhosa mutilação que alguns milhares de escritores sem juízo têm imposto à língua alemã, vejo-me forçado a fazer a seguinte declaração: maldito seja o homem que, nas futuras reimpressões de minhas obras, modificar conscientemente o que quer que seja, uma frase ou apenas uma palavra, uma sílaba, uma letra ou um ponto!" Em 1873-1874, Frauenstædt publicou a primeira edição das obras de Schopenhauer.[3] Não se pode dizer que tenha tido êxito completo em escapar da maldição póstuma do mestre. Uma edição mais fiel às intenções do autor foi publicada por Grisebach.[4]

A filosofia de Schopenhauer foi objeto de um estudo detalhado e crítico na *História da filosofia moderna*, de Kuno Fischer.[5] Na França, ela foi inicialmente julgada do ponto de vista do ecletismo espiritualista que ainda reinava em meados do século XIX. Ao mesmo tempo, a *Revista Germânica* apresentava alguns fragmentos de tradução. Por fim, em 1870, Challemel-Lacour, que conhecera Schopenhauer em Frankfurt, fixou definitivamente a atenção sobre ele com um artigo eloquente que penetrava o cerne de sua doutrina.[6] Alguns anos depois, publicou-se o pequeno e substancial livro de Ribot.[7] Mais recentemente, Brunetière dedicou a Schopenhauer dois artigos nos quais analisava sobretudo a influência moral do pessimismo.[8]

Schopenhauer escreveu pouco; ele se gabava de ser um *oligógrafo*.* Mesmo sua correspondência é pouco extensa, em

* Escritor bissexto. [N.T.]

parte composta por instruções dadas a seus discípulos. As publicações parciais, que tiveram início logo depois de sua morte, foram condensadas em duas coletâneas principais, embora ambas incompletas, que se complementam: a de Schemann e a de Grisebach.[9] Essa correspondência esclarece e anima a obra filosófica de Schopenhauer, lhe dá vida concreta e ativa, mostra-a em contato com os homens. Ela nos leva a conhecer ao mesmo tempo a pessoa do filósofo, com suas pequenas fraquezas — tanto mais perdoáveis pelo fato de que ele não procurava dissimulá-las — e também com aquela profunda veracidade que se tornou a norma de sua vida e o traço dominante de seu caráter.

NOTAS

1. Wilhelm Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, Leipzig, 1862; 2ª ed., corrigida e consideravelmente ampliada, com o título de *Schopenhauers Leben*, Leipzig, 1873.
2. Eduard Grisebach, *Schopenhauer, Geschichte seines Lebens*, Berlim, 1897 (Coleção *Geisteshelden*).
3. *Arthur Schopenhauers sämmtliche Werke*, 6 v., Leipzig, 1873-1874; 2ª ed., 1877. Frauenstaedt já havia publicado *Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass; Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*, Leipzig, 1864.
4. *Arthur Schopenhauers sämmtliche Werke*, 6 v.; *Handschriftlicher Nachlass*, 4 v.; Leipzig (Reclam). A edição de R. Steiner (12 v., Stuttgart) foi feita de acordo com a de Grisebach, mas as obras estão dispostas em ordem diferente. Algumas traduções francesas foram publicadas por J.-A. Cantacuzène, A. Burdeau e S. Reinach; além de uma coletânea de *Pensées et fragments*, por J. Bourdeau.
5. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, v. 8: *Arthur Schopenhauer*, Heidelberg, 1893.
6. "Un bouddhiste contemporain en Allemagne", *Revue des Deux Mondes*, 15 de março de 1876; artigo reproduzido in *Études et reflexions d'un pessimiste*, Paris, 1901.
7. Th. Ribot, *La Philosophie Schopenhauer*, Paris, 1874; 9ª ed, 1903.
8. "La Philosophie de Schopenhauer", *Revue des Deux Mondes*, 1º de outubro de 1886; "La Philosophie de Schopenhauer et les conséquences du pessimisme", *Revue des Deux Mondes*, 1º de novembro de 1890; artigos reproduzidos in *Questions de critique* e *Essais sur La littérature contemporaine*.

9. Ludwig Schemann, *Schopenhauer-Briefe*, Leipzig, 1893. Eduard Grisebach, *Schopenhauers Briefe*, Leipzig (Reclam). Grisebach publicou também uma coletânea de conversações: *Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche*, Berlim, 1898.

1

OS PAIS

Na principal obra de Schopenhauer, há um longo capítulo sobre a hereditariedade moral. Nenhum filósofo ou naturalista jamais duvidou de que as características físicas dos indivíduos, assim como as das espécies, sejam hereditárias, e a experiência de todos os dias o comprova. Porém, será que o mesmo acontece com tendências, aptidões e tudo aquilo que não está ligado essencialmente à forma do corpo? Pode-se dizer, de maneira absoluta, que "filho de peixe, peixinho é",* e que "tal pai, tal filho"? Schopenhauer não somente afirma isso como também pretende determinar, na transmissão das qualidades morais, a participação de cada um dos progenitores. O pai fornece o elemento primeiro e fundamental de todo ser vivo: a necessidade de agir, a vontade; da mãe deriva a inteligência, aptidão secundária. Schopenhauer não tem dificuldade para encontrar na história fatos que justifiquem sua teoria; e simplesmente descarta os que a contradizem. Por exemplo, que Domiciano tivesse sido um verdadeiro irmão de Tito, "isso é coisa na qual jamais acreditarei", diz ele, "e estou propenso a incluir Vespasiano no rol dos maridos enganados".

Mas, sem dúvida, ele só pensava em si mesmo quando dizia: "Que cada um comece por se observar, que reconheça suas tendências e paixões, suas falhas de caráter e fraquezas, seus vícios assim como seus méritos e virtudes — se os tiver.

---

* Correspondente em português ao provérbio francês citado: "Bon chien chasse de race". [N.T.]

Que se volte em seguida para trás e pense em seu pai: não deixará de encontrar nele todos esses traços de caráter."[1]

Os ascendentes paternos de Schopenhauer, tão longe quanto se possa chegar em sua genealogia, eram homens de vontade forte, com certa tendência para a excentricidade. A família tinha origem holandesa. O avô era proprietário rural nos arredores de Dantzig. Sofreu alguns reveses da sorte, em parte em decorrência das revoluções políticas que fizeram com que a antiga cidade hanseática passasse da suserania dos reis da Polônia para o domínio da Prússia. Já viúva, a avó foi declarada louca, e tornou-se necessário atribuir-lhe um tutor judicial. Dos quatro filhos, o mais velho não tinha vontade própria; o segundo também se tornou uma personalidade fraca em consequência de uma vida de excessos. O quarto, Heinrich Floris, pai do filósofo, associou-se ao terceiro irmão para fundar em Dantzig uma casa comercial que logo se tornaria próspera. Era um homem grande e forte, tinha boca larga, nariz arrebitado, queixo protuberante e problemas de audição. Quando ele entrou em sua loja, na tarde de 22 de fevereiro de 1788, para anunciar aos empregados o nascimento do filho, o guarda-livros, confiando na surdez do patrão, cumprimentou-o com as seguintes palavras: "Se ele for parecido com o pai, deve ser um belo babuíno."

Duas qualidades que não se podiam negar a Heinrich Schopenhauer eram uma vontade íntegra e firme — que não recusava um debate, embora terminasse sempre por se impor — e uma amplitude de ideias muitas vezes presente em quem se dedicava ao grande comércio marítimo. Ele fizera seu aprendizado em Bordeaux e em seguida viajara pela França e pela Inglaterra. Era cosmopolita, mas, se pudesse ter escolhido uma nacionalidade, teria se tornado inglês. Todos os dias lia o *Times*. Antes do nascimento do filho, Heinrich declarou que faria dele um comerciante e que o chamaria de

Arthur, por esse nome ser o mesmo em todas as línguas. No decorrer de suas viagens, assistira a uma inspeção de tropas de Frederico II, em Potsdam, e atraíra a atenção do rei com seu ar de fidalgo. Frederico o chamou a seu castelo, teve com ele uma conversa de duas horas e lhe concedeu, por meio de um diploma especial, a autorização para se estabelecer em seus Estados com todos os tipos de isenção. Heinrich jamais fez uso desse privilégio; e quando, em 1793, a cidade de Dantzig foi incorporada ao reino da Prússia, transferiu a sede de sua empresa para Hamburgo. Durante toda a vida permaneceu fiel à sua divisa: "Não há felicidade sem liberdade!"

Heinrich havia desposado, em 1785, Johanna-Henriette Trosiener, filha de um conselheiro de Dantzig. Ele tinha então 38 anos, e ela, 19; era quase a mesma diferença que havia entre os pais de Goethe. Johanna, tal como nos foi descrita, era mais graciosa que bela; de baixa estatura, tinha os cabelos castanhos, os olhos azuis e, no rosto, uma expressão de vivacidade afável e encantadora. Gostava da vida e era boa conversadora. Acabara de passar por um sonho de juventude, uma decepção amorosa. Quando o rico comerciante pediu sua mão, Johanna aceitou-o sem hesitar. "Nem cheguei a solicitar", escreve ela, "os três dias para pensar que, segundo o uso daquele tempo, as moças reservavam para si. Essas afetações sempre repugnaram meu sentido de justiça, e, desde o primeiro instante e sem saber, conquistei a estima do homem mais livre de preconceitos que jamais conheci."

Johanna Schopenhauer tornou-se mais tarde célebre pelos romances que escreveu. Naquele momento, ela só pensava em desfrutar da opulência que lhe era proporcionada pelo esposo, em satisfazer as necessidades de elegância e luxo que lhe eram naturais. Estabeleceu-se numa espaçosa *villa*, com vista para o mar e próxima à floresta. "O que eu não possuía? O soberbo jardim disposto em terraços, o repuxo, o lago com

a gôndola pintada que viera de Arkhangel* — tão leve que uma criança de seis anos poderia conduzi-la —, cavalos, dois *cocker spaniels*, oito carneiros brancos como a neve, com sinetas no pescoço, cujo repicar argentino formava uma oitava completa. Depois, o viveiro de pássaros com espécies raras e, por fim, as grandes carpas no lago, que abriam suas enormes bocas assim que escutavam minha voz, disputando as migalhas que eu lhes atirava de dentro da minha gôndola."

Embora não gostasse das "afetações" na vida cotidiana, não faltava a Johanna certo toque romanesco. Ela se recordava com emoção "das curtas e tépidas noites de verão no Norte, onde o sol se esconde apenas por algumas horas, como para zombar dos homens, e onde a franja púrpura do poente ainda não se extinguiu quando as luzes de um novo dia já se erguem no levante".[2]

NOTAS

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro IV, cap. 43. As citações são da edição de Grisebach [trad. bras., *O mundo como vontade e como representação*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2001].
2. *Jugendleben und Wanderbilder*, Brunswick, 1839.

* Cidade no noroeste da Rússia. [N.T.]

2

A EDUCAÇÃO

Arthur tinha cinco anos quando a família, fugindo da ocupação prussiana, estabeleceu-se na cidade livre de Hamburgo. Sua única irmã, Adele, nasceu quatro anos depois, em 1797. No mesmo ano, o pai começou a ocupar-se da educação do filho. Heinrich Schopenhauer queria fazer de Arthur um fidalgo como ele, atento e dotado de sentido de justiça, avaliando as coisas por si próprio e sabendo se virar no mundo. Se ele preferia a carreira comercial a qualquer outra, não era por hábito ou preconceito, mas por razões precisas, pelo conforto e a liberdade que ela proporcionava, o exercício que oferecia para todas as capacidades humanas. Havia dois meios de se preparar para isso: o estudo de línguas e as viagens. Também estavam ali, segundo ele, os dois fundamentos de toda educação individual e liberal. "É necessário que meu filho", dizia ele, "aprenda a ler no livro do mundo."

Em 1797, Arthur Schopenhauer foi mandado para a casa de um comerciante amigo de seu pai, no Havre. Ali ficou por dois anos e aprendeu francês tão bem que, quando voltou, não conseguia mais se habituar — segundo dizia — às duras consoantes da língua alemã. Mais tarde, em Amsterdã, Arthur ainda se felicitava por ter passado toda uma temporada num círculo social no qual só se falava francês. Em Hamburgo, ele começou seus estudos, ou, antes, a preparação para a carreira comercial, num instituto frequentado exclusivamente pelos filhos das famílias aristocráticas. Contudo, todas as vezes que surgia uma oportunidade, seu pai o mandava para longe, e podíamos encontrá-lo sucessivamente em Hanover, Cassel, Weimar, Praga, Dresden, Leipzig e Berlim.

Arthur Schopenhauer sem dúvida lembrava-se das lições e das experiências da juventude quando mais tarde traçou esse paralelo entre a educação natural e a educação artificial:

> De acordo com a natureza da nossa inteligência, as ideias abstratas devem nascer de nossas percepções; estas, portanto, devem preceder àquelas. Quando a educação segue esse caminho, como ocorre no caso daquele que não tem outro preceptor e outro livro além de sua própria experiência, o homem sabe perfeitamente quais são as percepções que cada uma de suas ideias pressupõe e representa; ele conhece exatamente umas e outras, e aplica-as com justeza a tudo que se apresenta diante de seus olhos. Esta é a marcha da educação natural.
>
> Ao contrário, na educação artificial — que consiste em fazer dizer, em fazer aprender e em fazer ler —, a cabeça do estudante é recheada de ideias antes que ele se ponha em contato com o mundo. Espera-se que depois a experiência supra as percepções que irão confirmar tais ideias. Porém, antes que ela possa fazê-lo, as ideias são aplicadas injustamente, as coisas e os homens são avaliados de forma errada, vistos de esguelha e manejados em sentido contrário. A educação produz, assim, mentalidades mal forjadas. O jovem, depois de ter aprendido muito e lido muito, entra no mundo como uma criança perdida, ora tolamente inquieto, ora loucamente presunçoso. Ele fica com a cabeça cheia de ideias que se esforça por aplicar, mas que aplica quase sempre de maneira desastrada. Este é o resultado de uma educação que põe a consequência adiante do princípio, ou seja, que segue um caminho contrário ao do desenvolvimento natural do nosso espírito.[1]

Arthur Schopenhauer, embora desfrutando de suas jovens experiências e desse primeiro olhar que lhe era dado lançar sobre o mundo, começava a manifestar gosto pelos estudos literários. Ele adorava ler os poetas e se aplicava no aprendizado de latim — tanto quanto lhe permitia o pouco tempo

que o programa da escola destinava às línguas antigas. Seus professores declaravam unanimemente que ele fora feito para a carreira das letras. Heinrich Schopenhauer — primeiro espantado, depois contrariado — talvez não tivesse resistido ao desejo do filho "se, em sua mente, a ideia de vida literária não estivesse indissoluvelmente ligada à de pobreza".[2] A princípio pensou em comprar um canonicato* para Arthur; como a negociação se arrastasse, deu-lhe a alternativa de entrar de imediato para o ginásio ou fazer com os pais uma longa viagem pela Europa, depois da qual voltaria à loja. "Apanharam-me pela astúcia", diz Arthur Schopenhauer. "Eles sabiam que tudo o que eu queria era viajar." Os pais fizeram brilhar diante da imaginação do filho "os reinos deste mundo". E ele se deixou tentar. Em maio de 1803, tomou com os pais a estrada para Amsterdã, de onde deviam embarcar para Londres.

Há três fontes de informações sobre essa viagem: primeiro, as *Recordações* da mãe,[3] escritas em tom de romance e nas quais ela não perde oportunidade de intercalar um caso divertido, verdadeiro ou inventado. Em seguida, *Recordações*, que Arthur redige a pedido dos pais. Por fim, as cartas que a mãe escreve ao filho quando os viajantes se separam. Eles passaram seis meses na Grã-Bretanha e, enquanto os pais excursionavam pela região dos lagos e pela Escócia, o filho ficou num pensionato em Wimbleton, perto de Londres, para aprender inglês. Arthur chegou a falar a língua com bastante fluência, a ponto de enganar sua nacionalidade. Porém, chocava-o — a ele, que se habituara à urbanidade dos costumes franceses — o formalismo e sobretudo "a infame carolice" dos ingleses. A mãe o adverte sobre isso. Em 19 de julho de 1803, ela lhe escreve:

* Cargo de cônego, membro do clero secular que tinha direito a muitos benefícios e quase nenhuma obrigação. [N.T.]

> É preciso que tu sejas mais acolhedor do que és habitualmente. Todas as vezes que dois homens se aproximam, é necessário que um dos dois dê o primeiro passo. E por que não serias tu, que, embora mais jovem, tens sobre o outro a vantagem de ter-te misturado logo cedo e muitas vezes aos estrangeiros e, por conseguinte, de não te conter qualquer espécie de timidez? Admito que o tom cerimonioso te aflija, mas ele é necessário à ordem social. Embora eu tenha pouco interesse pela fria etiqueta, gosto ainda menos das maneiras rudes das pessoas que só procuram agradar a si próprias. Tu tens uma propensão para isso, como muitas vezes observei com tristeza, e não me incomodo de que te encontres agora entre pessoas de outro caráter, embora elas talvez se inclinem um pouco demais para o lado oposto. Ficaria satisfeita se pudesse ver, ao retornar, que tu adotaste alguma coisa desse tom mais cerimonioso, como o chamas; porque não temo de maneira alguma que o adotes em demasia.

De outra vez, ela lhe recomenda que não se atenha demais, nas suas leituras, aos poetas: "Tu tens agora quinze anos, e já leste e estudaste os melhores poetas alemães, franceses e mesmo ingleses; com exceção daquilo que deves ter lido na escola, não leste nenhuma obra em prosa — a não ser alguns romances — e nenhum livro de história. Isso não é bom. Tu sabes que eu tenho o sentimento do belo e fico feliz de pensar que tu o herdaste de mim. Mas bem deves dizer a ti mesmo que esse sentimento não pode nos servir de guia no mundo tal como ele é. O útil passa à frente de tudo, e nada poderia me desagradar mais que te ver transformado naquilo que se chama de um belo espírito."

Quanto à "carolice", ela pede somente que ele não se entregue a declarações de mau gosto, e lembra-o — brincando — de que, bem pequeno, ele pedia com insistência que não o obrigassem a fazer nada aos domingos, porque era "dia de repouso".

De Londres, a viagem continuou, em novembro de 1803, por Rotterdam, Antuérpia, Bruxelas e Paris. Aí, os viajantes encontraram um excelente guia em Mercier,* autor do *Tableau de Paris* [Quadro de Paris], polígrafo como nunca houve igual, que se intitulava o maior *fazedor de livros* da França, cuja inteligência paradoxal não deve ter desagradado o jovem Schopenhauer. Este último passeava muito, andava por toda parte. Passava longas horas na galeria das antiguidades do Louvre e visitava os teatros. De todos os gêneros dramáticos, o *vaudeville* e a ópera-cômica eram os que mais lhe pareciam adequar-se ao espírito francês, os mais perfeitos em seu gênero. Arthur não podia se habituar — como ele próprio diz — à declamação trágica, mesmo pela boca de um Talma.** Por volta do final de janeiro de 1804, chegaram ao Sul da França e, de lá, seguiram por Lyon até a Savoia e a Suíça. O retorno se fez pela Suábia, Bavária e Áustria; em setembro, os viajantes chegaram a Berlim.

As impressões de Arthur Schopenhauer durante a última parte da viagem são de dois tipos. Ele é sensível às belezas da natureza; examina-as como artista e como filósofo; busca naturalmente um sentido simbólico para os grandes fenômenos que se apresentam diante de seus olhos. Por outro lado, uma tendência inata o atrai para o espetáculo das misérias humanas. Em Saint-Ferréol, na montanha Negra, a garganta escura no fundo da qual ronca a torrente que alimenta o canal do Sul propicia-lhe pela primeira vez, segundo ele, a sensação do sublime. O cume do monte Branco representa a seus olhos o isolamento do gênio. Escreve ele mais tarde: “O humor sombrio que se observa muitas vezes

* Louis-Sébastien Mercier (1740-1814), escritor e jornalista francês. [N.T.]

** François Joseph Talma (1763-1826), célebre ator parisiense, favorito de Napoleão. [N.T.]

nos espíritos eminentes tem sua imagem sensível no monte Branco. O cume está quase sempre velado; às vezes, sobretudo ao alvorecer, quando o véu se rasga e a montanha enrubescida pelo sol e erguida para o céu acima das nuvens olha por sobre Chamonix, todos sentem o coração se alegrar no mais profundo do ser. Assim, o homem de gênio, em geral propenso à melancolia, mostra vez por outra essa serenidade particular que só a ele é possível, que paira sobre sua fronte como um raio de luz, e que se deve ao fato de que o seu espírito sabe se identificar completamente com o mundo exterior."[4]

Além do mais, a visão de uma bela paisagem, na qual sua mãe naturalmente ambientaria um idílio, é estragada, para ele, por alguns pobres casebres margeando a estrada, nos quais vegetam alguns seres raquíticos. Em Toulon, ele visita a prisão e escreve: "É uma coisa terrível de se dizer, que a vida desses miseráveis escravos não tem alegria alguma e, entre aqueles cujos sofrimentos não terminarão nem depois de 25 anos de detenção, não há nenhuma esperança. O que podem sentir esses desgraçados, amarrados a um banco do qual só a morte os irá separar?"

Em Lyon, Arthur encontra ainda os vestígios da Revolução. "Esta grande e magnífica cidade foi palco de horríveis façanhas. Não existe quase família alguma que não tenha perdido alguns de seus integrantes ou mesmo seu chefe; e os sobreviventes passeiam agora por esta mesma praça onde parentes e amigos foram metralhados em massa. É possível acreditar que eles narram com sangue-frio a execução dos seus? Não se compreende que o tempo apague tão depressa as impressões mais vivas e mais terríveis."[5]

Em Berlim, no mês de setembro, os viajantes se separam mais uma vez. O pai toma o caminho de Hamburgo. Arthur vai com a mãe para Dantzig, onde deve fazer a crisma protes-

tante. As cartas que Heinrich Schopenhauer escreve ao filho, em Dantzig, recomendam que ele mantenha ordem nos afazeres grandes e pequenos, no vestuário, nas roupas de baixo, no mobiliário e em seus papéis; que se aplique na correspondência francesa e inglesa; que cuide de sua escrita, "já que as cartas de um negociante são feitas para serem lidas"; que seja afável e delicado em suas relações cotidianas; e, por fim, que se mantenha sempre ereto, mesmo ao comer e escrever: "Um homem que encurva as costas sobre a mesa ou a escrivaninha parece um sapateiro remendão disfarçado." Que ele até convide seus amigos a lhe darem um tapa todas as vezes que estiver com a postura incorreta! "Certo filho de um príncipe recorreu a esse meio, preferindo o incômodo de uma humilhação passageira à vergonha de ser considerado um simplório por toda a vida."

Assim, a educação que tinha como objetivo fazer do filho um negociante fidalgo como o pai prosseguia a distância. Em dezembro, Arthur Schopenhauer deixa Dantzig para não mais voltar e, no começo do ano seguinte, fiel à sua promessa, entra para a grande loja do senador Jenisch, em Hamburgo, a fim de completar, sob orientação estranha, o aprendizado que havia iniciado sob tutela paterna.

Mais tarde, já tendo mudado de carreira, ao se lembrar dos anos de viagem, sua primeira iniciação à vida, Arthur escreve:

> É evidente que dois anos da minha juventude foram inteiramente perdidos com as disciplinas escolares, e, no entanto, será que eles não me trouxeram alguns frutos de outra espécie, que compensaram amplamente a perda? Na idade em que a inteligência desperta e se abre para as impressões de fora, na qual o jovem está ávido de compreender e saber, não me encheram — segundo o costume — a memória de fórmulas, mal apropriadas a alguns objetos dos quais eu não

podia ter qualquer conhecimento exato. Pelo contrário, eu me nutri com a visão das coisas; aprendi aquilo que elas eram antes de me exercitar no raciocínio sobre elas, habituando-me desde cedo a desconfiar das fórmulas e a não confundir as palavras com as coisas.[6]

NOTAS

1. *Parerga und Paralipomena*, parte II, §372.
2. "Vitae curriculum", nota autobiográfica que Arthur Schopenhauer remeteu à Faculdade de Filosofia da Universidade de Berlim em 31 de dezembro de 1819, quando pediu autorização para ensinar.
3. *Erinnerungen von einer Reise in den Jahren 1803, 1804 und 1805*; 3 partes, Rudolstadt, 1813, 1814 e 1817.
4. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro III, cap. 31.
5. *Tagebuch*, extratos in Gwinner, *Schopenhauers Leben.*
6. "Vitae curriculum", 1819.

3

A LOJA

Schopenhauer assegura — e podemos acreditar em sua palavra — que jamais houve no mundo um empregado de comércio pior que ele. Qualquer pretexto era bom para se furtar a um trabalho que o repugnava. A única coisa que o interessava nos últimos meses do inverno de 1805 eram as conferências que o dr. Gall* foi fazer em Hamburgo, sobre frenologia. Arthur estava decidido a manter o compromisso que assumira com o pai, e, no entanto, o pensamento de uma carreira frustrada o corroía como um remorso. Ele acusava os outros do seu infortúnio, fechava-se num humor sarcástico e maledicente, e, generalizando a dor que sofria, achava cada vez mais que o mundo era obra de um gênio malfazejo e hostil à humanidade.**

Seu pai morreu em 20 de abril. Não se sabe se caiu ou se jogou de um celeiro no canal que passava atrás da casa. As circunstâncias da morte jamais foram esclarecidas. Arthur, na autobiografia em latim que escreveu, atribuiu-a a um acidente;[1] porém, num documento acadêmico e oficial, não se ativera a mais detalhes nem, em semelhante circunstância, à franqueza. O público acreditava em suicídio. Gwinner, um

---

* Franz Gall (1758-1828), médico alemão que criou a frenologia, pseudociência que estuda o caráter e as faculdades intelectuais do indivíduo pelo formato do crânio. [N.T.]

** Dizia Nicolas de Chamfort, no final do século XVIII: "O mundo físico parece a obra de um ser poderoso e bom que foi obrigado a entregar a um ser malfazejo a execução de parte de seu projeto. Porém, o mundo moral parece ser o produto dos caprichos de um diabo que enlouqueceu" [*Máximas e pensamentos*, §50]. [N.T.]

dos biógrafos mais bem informados de Schopenhauer, diz: "Algumas declarações que me chegaram indiretamente, provenientes da mãe e do filho — a quem, aliás, me abstive de interrogar sobre esse assunto —, me autorizam a pensar que o clamor público era fundamentado." Grisebach, ao contrário, assume o dever de ignorar essas informações "indiretas".

O certo é que havia algum tempo se observava em Heinrich Schopenhauer uma singular fraqueza de memória; ele não reconhecia mais os amigos, falava com eles como se fossem estranhos. Talvez Arthur Schopenhauer pensasse no pai quando escreveu estas palavras num capítulo de sua grande obra no qual ele trata do gênio e da loucura: "Na maioria das vezes, os loucos não se enganam no conhecimento daquilo que está imediatamente presente; suas divagações se relacionam sempre a coisas ausentes ou passadas, e, indiretamente, à ligação dessas coisas com o presente: por conseguinte, a doença parece afetar sobretudo a memória."[2] Se a morte de Heinrich Schopenhauer foi suicídio, trata-se de mais um episódio a ser acrescentado aos anais patológicos da família.

Arthur podia julgar-se livre, mas arrastou suas correntes ainda durante dois anos, por razões que ele indica. O impulso de sua vontade estava alquebrado; uma tristeza morna o paralisava. Enfim, a promessa que havia feito ao pai parecia-lhe ainda mais sagrada pelo fato de ele não estar mais ali para desobrigá-lo. A mãe mostrou-se menos hesitante quanto à organização da própria vida. Primeiro ela liquidou o patrimônio da empresa, depois pensou em se estabelecer numa cidade na qual pudesse se entregar a seu gosto literário. Sua escolha voltou-se naturalmente para Weimar, a Morada das Musas — como então se dizia. Johanna fez uma viagem de reconhecimento, com a filha Adele, em maio de 1806, e, na chegada, escreveu: "Creio, meu querido Arthur, que erguerei

aqui minha tenda. As relações são agradáveis e vive-se com poucos gastos. Com pouco trabalho e ainda menos despesas, poderei reunir ao menos uma vez por semana as mais fortes cabeças da cidade e talvez da Alemanha." Ela se ligou desde logo ao bibliotecário da duquesa Amélia, Fernow, que teria influência decisiva sobre a vida de Arthur Schopenhauer. Johanna já estabelecera relações com Bertuch, o colaborador de Wieland* no *Mercúrio Alemão* e um dos fundadores da *Gazeta Literária de Iena*. Ela fixou-se definitivamente em Weimar nos últimos dias de setembro.

Talvez tivesse menos pressa em deixar Hamburgo se previsse a tempestade que se aproximava, uma vez que a batalha de Iena estava prestes a acontecer.** Mas Johanna preocupava-se mais com a literatura do que com a política. Além disso, não teve por que se arrepender da imprudência. Durante a pilhagem da cidade, sua casa foi poupada. Em seguida, assumiu o dever de suavizar nos outros alguns sofrimentos de que fora protegida. Ela montou à sua própria custa um ambulatório onde recebia cerca de 50 feridos. Quase todos morriam em suas mãos — diz ela —, mas eram rapidamente substituídos, porque todos os dias chegavam pelo menos 300 outros. Em 19 de outubro, ela escreve ao filho:

> Em dez dias, aprenderam a me conhecer aqui melhor do que o teriam feito em dez anos, em outras circunstâncias. Goethe me disse hoje que o batismo de fogo me tornara weimariana, e ele tem toda a razão. Disse-me também que, como o inverno se anunciava mais triste que o comum, seria necessário nos aproximar, aliviar reciprocamente o peso dos maus dias. Eu faço o que posso para me manter de bom humor e não desanimar. Todas as noites reúno em minha

---

* Christoph Martin Wieland (1733-1813), poeta e literato alemão. [N.T.]

** Batalha na qual os exércitos de Napoleão Bonaparte derrotaram os prussianos. [N.T.]

> casa as pessoas que conheço. Eu lhes ofereço chá e fatias de pão com manteiga, na mais estrita acepção da palavra. Não se acende uma vela a mais. No entanto, todos voltam e se sentem bem em minha casa. Meyer, sua mulher,[3] Fernow e às vezes Goethe estão nessa lista. Outros que eu ainda não conhecia pedem que eu os inclua. Assim, tudo aquilo que outrora eu desejava encontrou-se por si mesmo, e eu não devo senão à felicidade que tive de conservar minha casa intacta o fato de poder me mostrar tal como eu sou, de poder conservar toda a minha serenidade de espírito, tendo sido a única entre milhares que não experimentou qualquer perda sensível e que só teve a deplorar a desgraça pública. Esse pensamento é muito egoísta, eu sei. Mas é precisamente este o aspecto mais aflitivo de nossa miséria: o egoísmo que invade e deprime os melhores dentre nós."[4]

Conservar a serenidade do espírito: sobre essa regra de conduta, Johanna Schopenhauer podia entender-se com Goethe. Este logo teve outra razão para aproximar-se dela. Ele acabara de fazer reconhecer pela Igreja sua união com Christiane Vulpius, e, enquanto a sociedade aristocrática de Weimar fazia cara feia para a plebeia, Johanna a acolhia com sua habitual afabilidade. "Se Goethe dá o seu nome a ela", dizia Johanna, "nós bem podemos lhe oferecer uma xícara de chá." Afinal, ela própria não tinha outro título do qual se valer junto à pequena corte ducal senão o de conselheiro áulico, recebido pelo marido do último rei da Polônia e que ele jamais desejara usar.

Johanna continuou a receber os amigos duas vezes por semana, sempre com a mesma simplicidade. Seus "chás literários" alternavam-se com o teatro, e Goethe tornou-se assíduo frequentador dos programas. Johanna Schopenhauer tinha por Goethe uma admiração que por vezes se exaltava, mas que não excluía o juízo nem era banal na expressão. Sente-se que havia entre eles, guardadas todas as proporções en-

tre o homem de gênio e a mulher mundana, uma afinidade de natureza. Johanna escreve ao filho em 28 de novembro:

> O círculo que se forma em torno de mim no domingo e na quinta-feira provavelmente não tem semelhante em toda a Alemanha. Quisera poder, somente uma vez, com um golpe de varinha, transportar-te para cá! Goethe sente-se bem em minha casa e vem muitas vezes. Ele tem sua mesa num canto, com tudo aquilo de que necessita para desenhar.[5] Foi Meyer quem me deu essa ideia. Ele se instala ali quando tem vontade e improvisa pequenas paisagens a nanquim, levemente esboçadas, mas vivas e verdadeiras, como ele próprio e como tudo aquilo que faz. É um ser à parte, grande e bom. Como sua chegada jamais é anunciada, fico sempre surpresa quando entra. Deve ter mesmo uma natureza superior, visto que produz a mesma impressão sobre aqueles que o conhecem há mais tempo e mais de perto. Ele próprio fica mudo durante alguns instantes, e quase embaraçado, até que tenha examinado bem os convivas. Em seguida, senta-se perto de mim, um pouco para trás, apoiando-se no encosto de minha cadeira. Eu me ponho a conversar, ele se anima e se torna muito amável. É o ser mais perfeito que eu conheço, mesmo no aspecto exterior: um belo porte, ereto e altaneiro; muito cuidadoso com o traje, sempre preto ou azul-escuro. Os cabelos, penteados com esmero e de maneira condizente com sua idade. Enfim, uma figura expressiva, com olhos castanhos, ao mesmo tempo doces e penetrantes. Fica muito bonito quando fala, e, então, nunca é demais observá-lo. Conversa sobre tudo, tem sempre algum caso para contar, e jamais é arrogante com sua grandeza. Ele é despretensioso como uma criança.

Goethe muitas vezes lia para os convidados; *O príncipe Constante*, de Calderón, ocupou várias noites. Escreve Johanna Schopenhauer a seu filho (23 de maio de 1807):

> Ele nos arrebata a todos, embora não leia segundo as regras da arte. Ele se anima demais, declama, e, nas cenas de com-

> bate, é um alvoroço como em Drury Lane.* Ele representa cada papel, quando o papel lhe agrada, tão bem como é possível representá-lo sentado. As belas passagens lhe causam uma impressão muito viva. Então ele as explica, relê, acrescenta-lhes mil coisas ainda mais belas. Em resumo, é um ser único; e infeliz daquele que quiser imitá-lo! Mas é impossível vê-lo e ouvi-lo sem admirá-lo. E como tudo isso condiz bem com sua figura e com toda a sua maneira de ser! Com que graça superior desempenha suas funções! Tem alguma coisa de tão simples, de tão infantil! Aquilo que o impressiona, ele logo o vê diante de si; a cada cena acrescenta o cenário. Em suma, eu desejaria que tu pudesses ouvi-lo uma vez![6]

O que esses juízos de Johanna Schopenhauer sobre Goethe têm de interessante é o traço característico sobre o qual ela insistia em todas as circunstâncias: a simplicidade, a ingenuidade *infantil* que nos fazem ver um Goethe íntimo, muito diferente da figura olímpica que em geral imaginamos. Porém, o que Johanna não sabia é que, assim falando, ela se tornava a mais imprudente das mães. Arthur Schopenhauer não precisava que lhe pintassem as delícias de Weimar para tomar cada vez mais aversão aos negócios. Indeciso como era, ele sofria, sem se fixar numa posição, e se resignava, vociferante. Tinha dezenove anos: ainda teria de se sentar nos bancos do ginásio?

Em 28 de março de 1807, Arthur escreveu uma carta mais premente à mãe, na qual lhe exprimia suas inquietações.[7] Ela respondeu em 28 de abril, depois de ter se aconselhado com o amigo Fernow, que podia esclarecê-la tanto melhor porque havia se encontrado em situação semelhante à do jovem Schopenhauer. Filho de um camponês do margra-

* Referência ao Teatro Real, em Londres, que se localizava na rua Drury Lane. [N.T.]

viato de Brandeburgo, Fernow já fora escrevente de tabelião e aprendiz de farmacêutico quando conheceu, em Lubeck, aos 23 anos, o pintor Carstens,* que o orientara para os estudos artísticos e com quem passou vários anos em Roma. Fernow mais tarde lecionaria história da arte na Universidade de Iena e publicaria, com Meyer e Schulze, a primeira edição completa das obras de Winckelmann.** Ele tivera de lutar contra um obstáculo a mais que Schopenhauer: a pobreza. Johanna acolheu-o em sua casa durante a última doença do amigo, em 1808. Em 28 de abril, Arthur recebeu uma longa carta de sua mãe, acompanhada de um bilhete quase tão longo de Fernow:[8] Diz ela:

> Reservei este dia para responder pormenorizadamente às tuas queixas e aos teus desejos. A mim também, meu querido Arthur, a coisa toca o coração. Refleti muito sobre isso e, no entanto, não cheguei a qualquer resultado satisfatório, tanto é difícil se colocar, pelo pensamento, na situação de outro, sobretudo quando existe diferença de caráter. Tu és hesitante por natureza, e eu, talvez muito pronta e levada a escolher, entre duas saídas, aquela que parece mais estranha: foi o que eu fiz ao me estabelecer em Weimar, onde eu era uma estrangeira, em vez de voltar, como a maioria das mulheres teria feito em meu lugar, para minha cidade natal, onde teria reencontrado parentes e amigos... Eu sabia há muito tempo que tu estavas descontente com tua situação, mas não me preocupei com isso, porque atribuía teu descontentamento a outras causas. Aliás, sei muito bem que o humor alegre da juventude não te coube como herança, e que tu, infelizmente, herdaste de teu pai uma tendência para a reflexão melancólica. Isso muitas vezes me entristeceu, mas eu não podia fazer nada, e tive de me resignar, esperan-

* Asmus Jacob Carstens (1754-1798), pintor dinamarquês que fez carreira na Alemanha. [N.T.]

** Johann Winckelmann (1717-1768), arqueólogo e historiador da arte alemão. [N.T.]

> do que o tempo, que modifica tantas coisas, talvez te modificasse também. Nesse ponto, chegou tua carta. Esse tom sério e calmo, vindo da alma e indo para a alma, tirou-me de meu repouso. Seria possível que tu tivesses frustrado tua vocação? É necessário, nesse caso, que eu faça uso de todos os recursos para te salvar: eu sei o que é viver em contradição com os próprios gostos.

Johanna mostra ao filho os dois caminhos que se abrem diante dele: de um lado, uma vida abastada e respeitável numa grande cidade, com relações em todos os grandes portos da Europa; do outro, um esforço sobre-humano para recuperar o tempo perdido e, no fim, uma existência laboriosa, simples e retirada, com a estima de alguns e a satisfação que confere a nobreza do objetivo perseguido. Acrescenta ela:

> Considera tudo isso e escolhe. Mas, feita tua escolha, não hesites mais e não fraquejes, e tu atingirás seguramente o objetivo que te terás proposto, qualquer que seja ele. Eu não te digo que não me enganes, porque conheço tua pura e profunda lealdade; porém, te conjuro com lágrimas nos olhos, não enganes a ti mesmo. Entra em conferência contigo mesmo, séria e honestamente: trata-se da felicidade de tua vida e da alegria da minha velhice, porque é apenas de ti e de tua irmã que ainda posso esperar uma compensação pela minha juventude perdida. Eu não suportaria te saber infeliz, sobretudo se eu tivesse de me censurar por ter causado tua infelicidade por excessiva condescendência.

É nessa circunstância que Johanna Schopenhauer se mostra em seu melhor ângulo. Ela assinala bem, em sua carta, aquilo que a distingue de seu filho e o que logo os irá separar. Johanna tinha essa mobilidade de espírito, essa faculdade de adaptação rápida que forja as naturezas felizes, porque lhes permite tomar sempre sua parte, grande ou pequena, dos gozos presentes. Seus filhos mais tarde iriam lhe censurar a falta de economia, de previdência, um pouco de egoísmo na

procura desses prazeres do espírito dos quais ela estava determinada doravante a não se privar mais, talvez mesmo certa ingratidão com relação ao homem que, enriquecendo-a, lhe dera os meios de obtê-los. Porém, no momento em que a carreira do filho se decide, ela só escuta seu coração materno.

Uma censura mais grave que a posteridade terá sempre o direito de lhe fazer é ter tirado de nós as cartas de juventude do futuro filósofo. Gostaríamos de observar nele, com a ajuda de suas próprias confidências, a gênese do pessimismo. Schopenhauer tinha no sangue um fundo de humor negro. Essa raiz primária e hereditária só pôde aumentar na sua torturante vida na loja. Ele desconfiava de todo mundo e, à força de desconfiar dos outros, chegara a suspeitar de si mesmo: daí sua irresolução.

Como para se compensar pela incerteza na ação, ele se tornara cada vez mais cortante e amargo em seus juízos. Aumentava sua perturbação interior o fato de que sentia em si a vocação filosófica já forte o bastante para lhe produzir algumas tentações de revolta, mas ainda vaga demais para que ousasse se entregar a ela sem reserva. Num aforismo datado de 1807, ele diz: "Tem-se dificuldade para conceber como a alma imortal, exilada no corpo, pode ser arrancada de sua *sublime apatia* e engolida novamente na pequenez da existência terrestre, a ponto de desaprender de todo seu estado anterior e se identificar com uma forma de ser que, de seu ponto de vista elevado, deveria parecer-lhe infinitamente mesquinha. [...] O homem passa sobre uma ponte cujas fundações ele não conhece. Ele segue pela sua pequena vereda sem pensar de onde ele vem nem para onde vai, considerando apenas o próximo passo."

Outras indicações preciosas deviam estar contidas em suas cartas. Temos apenas o reflexo disso nas respostas de sua mãe.

NOTAS

1. "Pater optimus carissimusque subito, fortuito, cruento mortis genere repente abreplus est" ("Vitae curriculum", 1819).
2. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro III, §36.
3. Johann Heinrich Meyer, professor da Academia de Pintura de Weimar, a qual mais tarde dirigiu; colaborador de Schiller em *As horas* e de Goethe em *Propileus* e *A arte e a Antiguidade*.
4. Schemann, *Schopenhauer-Briefe*.
5. Goethe gostava de desenhar enquanto conversava. Nos salões que ele mais frequentava, o da duquesa Amélia e o do livreiro Frommann, tinha um lugar só para ele, com uma mesa na qual se exibiam seus desenhos.
6. Düntzer, "Goethes Beziehung zu Johanna Schopenhauer und ihren Kindern", in *Abhandlungen zu Goethes Leben und Werken*, 2 v., Leipzig, 1885, v. 1.
7. Essa carta foi perdida, como todas as que Schopenhauer escreveu à mãe; ela mesma as destruiu. Quanto às cartas que ela lhe endereçou, pediu-as de volta em 1837, quando começou a redigir suas *Recordações*. O que foi conservado encontra-se no espólio do professor Düntzer, falecido em 16 de dezembro de 1901.
8. Johanna Schopenhauer tem sido injustamente criticada por ter feito o filho esperar um mês pela resposta. Já em 13 de abril ela lhe escrevera uma carta, na qual o informava da morte da duquesa Amélia, que começava com as seguintes palavras: "Tenho de responder a duas de tuas cartas, uma muito longa e séria, e que merece uma resposta séria. [...] Eu a responderei detalhadamente: isso te provará uma vez mais que eu te amo e que tive ao menos o desejo de contribuir para tua felicidade, se não tive o poder para isso." Esta carta, da qual Düntzer havia apresentado apenas alguns fragmentos, foi publicada pela primeira vez na íntegra no *Jornal de Frankfurt* de 9 de abril de 1902.

4
OS ESTUDOS CLÁSSICOS

Fernow calculava que, com o conhecimento que tinha das línguas modernas e com a experiência que havia adquirido nas viagens, Schopenhauer teria necessidade de quatro anos para cumprir o curso de estudos clássicos. Ele nem imaginava que não há nada igual à energia do sonhador que despertou de seu sonho, ou do indeciso que encontrou seu caminho.

Schopenhauer levou apenas dois anos para cumprir a tarefa; mesmo assim, esse período foi interrompido por um incidente atribuível a seu humor cáustico. Ele entrara para o ginásio de Gotha, no qual lecionava então o helenista Jacobs, do qual Schopenhauer conservaria uma grata lembrança. Acompanhava ao mesmo tempo os cursos apropriados ao seu grau de instrução geral e, para o alemão, o curso superior, chamado Selecta, sem contar as aulas particulares que recebia do diretor, Friedrich-Wilhelm Doering. Como um dos professores do ginásio ridicularizara sem maiores considerações a Selecta em um jornal público, Arthur acreditou que devia vingar seus camaradas num epigrama muito mordaz, que circulou de mão em mão. Ele teve de deixar o estabelecimento, mas primeiro recebeu uma veemente reprimenda da mãe. Dizia ela:

> Se pudesses ao menos compreender o que tu gritas em cima dos telhados! Tu repetes a torto e a direito a sentença de Goethe: "Considerai, pois, os loucos como loucos, como deve ser."[1] Mas será que querer corrigi-los é considerá-los o que são? Ao contrário, é colocar-se no nível deles. A sabedoria consiste em abandoná-los a si mesmos, em tirar proveito de sua loucura ou se divertir com ela, conforme a ocasião,

> mas sobretudo em não entrar em choque com eles, por medo de fazer do simples louco um louco furioso; e foi isso que Goethe quis dizer. Tu não és mau, tens espírito, cultura, tudo aquilo que poderia fazer de ti um homem ilustre da sociedade. Conheço teu coração, não existe outro melhor. Com isso, tu te tornas uma carga pesada e insuportável, e considero muito difícil conviver contigo. Todas as tuas boas qualidades são estragadas e obscurecidas por tua *supersabedoria*, pelo furor que te possui de querer saber tudo melhor que todos, de ver defeitos por toda parte, exceto em ti mesmo, de tudo pretender corrigir e governar. Tu irritas assim os homens contra ti. Ninguém quer se deixar corrigir e esclarecer tão violentamente, sobretudo por um indivíduo tão pouco importante quanto tu ainda és. [...] Digo isso não para te fazer censuras, mas para tentar de uma vez mostrar-te diante de teus próprios olhos tal como o mundo te vê, tal como eu, tua mãe, que te dei tantas provas de minha afeição, sou obrigada a te ver. Agora cabe a ti a conclusão.

Johanna deixava ao filho a escolha de prosseguir os estudos em Altenburgo ou tomar lições particulares em Weimar, onde havia um ginásio, mas muito pouco importante para oferecer um ensino completo. Arthur decidiu-se por Weimar; a mãe teria preferido a outra solução. Johanna Schopenhauer sentia que, com a diferença entre as suas naturezas, eles só podiam se entender se não vivessem muito perto um do outro. Ela previa que um contato muito frequente e imediato provocaria inevitavelmente um choque, e foi o que aconteceu. De início, ela declarou que Arthur não permaneceria em sua casa, que ele só iria vê-la em determinados dias, a certas horas; em poucas palavras, que ele conservaria sua liberdade e não incomodaria a dela. A carta que lhe escreveu, com data de 13 de dezembro de 1807, quando ele ainda estava em Gotha, começa, a exemplo de muitas outras, com alguns protestos de ternura maternal; mas nem por isso é menos explícita no conteúdo:

Não duvides de minha afeição; dei-te provas dela durante toda a minha vida. É necessário, para a minha felicidade, saber-te feliz, mas não ser testemunha disso. Eu sempre te disse que era difícil viver contigo, e, à medida que te conheço mais, essa dificuldade parece aumentar, pelo menos no que me diz respeito. Não te escondo isto: enquanto fores como és, eu consentirei em todos os sacrifícios, menos a vida em comum. Não ignoro aquilo que tu tens de bom: assim, o que me afasta de ti não está em teu coração nem em tua alma, mas em tua exterior maneira de ser, em tuas opiniões, teus juízos, teus hábitos. Em suma, não posso concordar contigo em nada daquilo que concerne à vida exterior. Teu temperamento triste também é para mim uma carga pesada e perturba minha alegria habitual, sem qualquer proveito para ti. Lembra-te, meu querido Arthur, das visitas passageiras que me fizeste: delas resultaram, todas as vezes, alguns grandes escândalos por conta de ninharias, e eu só respirei livremente depois de tua partida. Tuas queixas sobre coisas inevitáveis, tuas expressões ferozes, teus juízos bizarros, que saíam de tua boca como oráculos e que não sofriam nenhuma réplica, tudo isso me pesava, sem falar no esforço que eu fazia sobre mim mesma para não te responder e evitar as oportunidades de discussão. Vivo agora muito tranquila. Faz muito tempo que não tenho um momento desagradável, exceto contigo. Nada me incomoda, ninguém me contradiz, e eu não contradigo ninguém. Jamais, ao meu redor, uma palavra é dita em tom mais alto que outra. Tudo segue seu curso uniforme, eu sigo meu caminho, por meu lado, e mal se percebe, na casa, quem comanda e quem obedece. Cada um faz aquilo que é seu dever, e os dias se vão um após outro sem que a gente se aperceba. Esse é o gênero de vida que me convém e do qual tu nada deves modificar, se a tranquilidade e a felicidade dos anos que me restam por viver têm importância para ti. Mais tarde, meu querido Arthur, quando a idade te tiver feito ver mais claramente certas coisas, nós nos entenderemos melhor, e talvez eu passe então os meus melhores momentos em tua casa, em meio a teus filhos, como convém a

> uma velha avó. [...] Enquanto espero, eis aqui em que pé devemos viver juntos. Em tua morada, tu estás em tua casa; na minha, tu és um hóspede, um hóspede bem-vindo, sempre bem acolhido, mas que não se intrometerá em nada. [...] Em meus dias de recepção, tu jantarás comigo, se quiseres reprimir tua deplorável vontade de discutir, que me contraria, e te abster de tuas eternas lamentações sobre a tolice humana e as misérias deste mundo, que me causam pesadelos e me impedem de dormir.[2]

Arthur aceitou tudo. Seu único pensamento era se instruir, e ele estava decidido a empenhar-se nisso com afinco. Tinha a ambição de figurar um dia, com honra, nesse grupo ilustre no qual ainda só figurava como um tipo original. Suas primeiras relações com Goethe foram totalmente superficiais. Ele próprio não era homem de tentar travar relações, mesmo com alguém maior que ele, e Goethe, segundo Schopenhauer, "em geral não lhe dirigia a palavra".[3] Teve como principal orientador em Weimar, assim como em Gotha, um helenista: Franz Passow, apenas dois anos e meio mais velho que ele, que mais tarde foi professor na Universidade de Breslau e reviu e ampliou o dicionário grego-alemão de Schneider. Schopenhauer tornou-se um classicista determinado, nutrido pelos poetas gregos e latinos. Escreveu então, na primeira página de seu exemplar de Homero, esta oração dominical, em hexâmetros, que lembra a *Prece na Acrópole*, de Renan:*

> Nosso Pai Homero, tu que agora, com o nobre Aquiles, [...] passeias nos bosques dos Elísios, santificado seja o teu nome! [...] Que muitas vezes teu espírito nos visite e, como no reino das sombras, [...] tua lira se faça ouvir, que assim ela ressoe até sobre a terra, [...] ela, cujos acordes expulsam

* Ernest Renan (1823-1892), escritor e grande historiador das religiões nascido na França. [N.T.]

> de nossas almas a preocupação com o pão cotidiano, [...] e que, encanto maravilhoso do ouvido, reconciliaria os centauros com os lápitas!* [...] No entanto, que teu gênio jamais nos induza à tentação de uma luta desigual! [...] Mas livra-nos, somente por alguns instantes, do destino deste mundo! [...] Porque a ti pertence a força de comover os corações, a ti a glória. [...] Ó santo Pai, pelos séculos e séculos! Amém.

As últimas linhas contêm embrionariamente todo um aspecto da filosofia de Schopenhauer. Mais tarde, uma de suas regras de conduta seria buscar na poesia e nas artes um consolo e um refúgio, um contrapeso para o espetáculo das misérias humanas que uma inclinação inata o levava a sondar incessantemente.

NOTAS

1. "É loucura esperar que os loucos se corrijam. Filhos da sabedoria, considerai, pois, os loucos como loucos, como deve ser." Este é o refrão de uma canção copta que se encontra entre os *Lieder* de Goethe; ela devia figurar na peça intitulada *O grande copta*, que Goethe a princípio queria transformar em ópera.
2. Gwinner, *Schopenhauers Leben.*
3. "Non me alloqui solebat" ("Vitae curriculum", 1819).

* Segundo a mitologia grega, os centauros, quando convidados para o casamento do rei dos lápitas, Pirítoos, se embriagaram e tentaram raptar sua noiva, Hipodâmeia, o que deu origem a uma guerra vencida pelos lápitas. [N.T.]

5

A UNIVERSIDADE

No começo de outubro de 1809, Schopenhauer foi para Göttingen. Os estudos clássicos o haviam familiarizado com a Antiguidade, e a universidade devia orientá-lo nas ciências da natureza. Ele se inscreveu na faculdade de medicina. A Universidade de Göttingen, a Georgia Augusta, fundada no século anterior a fim de impor uma barreira ao dogmatismo teológico, permanecera um baluarte da livre pesquisa. Contava então, entre seus professores, com o naturalista Blumenbach, o historiador Heeren e o filósofo Gottlob Ernst Schulze. Este último, em sua primeira obra, intitulada *Enesidemo*, mostrara, sob a máscara do cético alexandrino, seus escrúpulos a respeito do idealismo transcendental, que temia ver degenerado em idealismo absoluto, numa evolução já se efetuava sob a orientação de Fichte. Schulze queria que sua própria filosofia não fosse chamada de ceticismo, mas de antidogmatismo. Cético somente em relação às teorias metafísicas sobre a origem de nossos conhecimentos, ele estava disposto a admitir como verdadeiro tudo aquilo que a experiência racional nos apresenta como tal. Schulze foi o primeiro orientador filosófico de Schopenhauer e aconselhou-o a estudar primeiro Kant e Platão, em seguida Aristóteles e Spinoza, reunindo assim, numa dupla síntese que compreendia a cada vez um antigo e um moderno, aquilo que ele considerava o patrimônio adquirido e a matéria indispensável do trabalho filosófico.

Naquele momento, Schopenhauer ainda mostrava mais gosto por Platão que por Kant, cuja análise rigorosa lhe parecia descolorir o mundo exterior. Numa das numerosas ano-

tações que fez no decorrer de suas leituras, diz ele: "Se Goethe não tivesse sido enviado a este mundo ao mesmo tempo que Kant, como para lhe servir de contrapeso no espírito do século, Kant teria pesado sobre as almas como um pesadelo, ele as teria esmagado e magoado. Agora que ambos atuam em direções contrárias, sua ação combinada é benéfica e talvez eleve a Alemanha a uma altura que a própria Antiguidade não pôde atingir."

Se Schopenhauer ainda experimentava, diante da austera crítica de Kant, uma espécie de pavor que logo iria superar, em compensação viu-se seduzido desde o início pela teoria das Ideias platônicas, modelos imortais das coisas perecíveis. Platão continuaria a ser sempre para ele o divino Platão. "As Ideias", diz em outra anotação, "são realidades que existem em Deus. O mundo dos corpos é como um vidro côncavo que dispersa os raios emanados das Ideias; a razão humana é um vidro convexo que as reúne novamente e restabelece a imagem primitiva, embora perturbada por esse desvio." As Ideias mais elevadas, prossegue, nos são comunicadas diretamente por Deus. Porém, como não correspondem a nenhum objeto sensível, e como, por outro lado, sentimos a necessidade de lhes conferir uma expressão, tentamos traduzi-las por meio das formas e imagens que nos são fornecidas pela natureza: "Essas tentativas, necessariamente imperfeitas, são a filosofia, a poesia e as artes." Assim, Platão é associado a Kant e tem mesmo precedência sobre ele, na primeira concepção da filosofia de Schopenhauer. Em geral, observa-se nele, durante todo o período de estudos, ao lado da tendência inata à observação pessimista, uma necessidade de contemplação ideal à qual, mais tarde, ele satisfaria com sua teoria das artes.

Schopenhauer continuava a ler os poetas: dentre os antigos, sobretudo os trágicos gregos; dentre os modernos,

Goethe, de preferência a todos. Ele tomava algumas lições de música. Quando muito jovem, tocara flauta; em Göttingen, aprendeu violão. Quanto ao mais, seu pessimismo não era daqueles que se compraziam na solidão. Ele conversava de bom grado com seus semelhantes, com a condição de exercer livremente seu mau humor sobre eles, se fosse necessário. Perseverava naquela mania de discutir que a mãe lhe censurava e, segundo dizem, perdia força por querer defender sua opinião contra toda verossimilhança. Entre os homens que constituíam então o seu círculo social são citados o humanista Thiersch, o jovem poeta Ernst Schulze, o filólogo Lachmann e sobretudo Karl Josias Bunsen, mais tarde apelidado de Cavaleiro Bunsen, que foi embaixador da Prússia, em Roma e em Londres. Tendo levado Bunsen a Weimar em 1811, durante as férias de Páscoa, Schopenhauer apresentou-o a Goethe. Na mesma época, teve uma conversa com Wieland, depois da qual este disse a Johanna Schopenhauer: "Acabo de travar conhecimento com um jovem que um dia será um grande filósofo."

A carreira universitária de Schopenhauer terminou com três semestres passados em Berlim (outubro de 1811 a maio de 1813). O que o atraía nessa cidade era sobretudo o desejo de ouvir Fichte, pelo qual tinha concebido, a distância, "uma admiração *a priori*" que não resistiu à prova. Mais tarde, ele ainda gostava de parodiar "o homenzinho de rosto avermelhado, olhar penetrante e cabelos eriçados" representando diante de seus ouvintes a comédia do eu e do não-eu. Na realidade, o que o afastava de Fichte era o dogmatismo de fundo e o caráter oratório da forma.

O curso de Schleiermacher* sobre história da filosofia na Idade Média deixou-o indiferente. Mas ele se apaixonou pe-

* Friedrich Schleiermacher (1768-1834), filósofo e religioso alemão. [N.T.]

las aulas de Boeckh* sobre Platão e mais ainda pelas de Wolf sobre Aristófanes e Horácio. O poeta latino tornou-se um de seus autores favoritos. Na primavera de 1813, deixou Berlim, julgando sua instrução universitária suficiente, e começou a ocupar-se de sua tese de doutorado, que foi sua primeira obra importante.

Schopenhauer estava com 25 anos. Seu tempo de formação terminara: "Anos de aprendizado que, coisa pouco comum, vêm após os anos de viagem."[1] A juventude foi longa, a maturidade, tardia. Todo o seu desenvolvimento foi marcado por um esforço contínuo, árduo e persistente que ficou impresso em seus traços. Há dois retratos de Schopenhauer na época da juventude. Um deles é um pastel atribuído a Gerhard von Kügelgen, amigo de Fernow, datado de 1809. O outro, de 1814, é um retrato a óleo pintado por Ludwig Sigmund Ruhl, aluno da Academia de Belas-Artes de Dresden, mais tarde funcionário do Museu de Cassel.[2] Os dois retratos são bem semelhantes, o que já é uma garantia de exatidão.

Os olhos são brilhantes, azuis, como os de Johanna Schopenhauer, fundos e muito afastados. O nariz é fino e arrebitado, comprido e de narinas largas. A boca é pequena, um pouco carnuda. Os cabelos são louros e encaracolados; um cacho desce sobre a testa, segundo a moda da época. A testa é mais larga que alta. Schopenhauer tinha o porte pequeno da mãe, o peito arqueado, os ombros largos, a voz forte, a palavra incisiva. Era cuidadoso com a aparência e sempre manteve, segundo a recomendação de seu pai, a postura de fidalgo. Diziam que ele se parecia com Voltaire quando falava e com Beethoven quando ficava calado.[3]

---

*August Boeckh (1785-1867), filólogo e helenista alemão. [N.T.]

Aos 25 anos, Schopenhauer ainda não publicara coisa alguma. Nada fazia além de anotar suas leituras. Porém, desde então era possível determinar os elementos dos quais se comporia sua filosofia. A vocação dele foi decidida durante o ensino que recebeu de Schulze, kantiano prudente e sagaz, desconfiado das consequências que começavam a se esboçar a partir da doutrina do mestre. As observações pessoais de Schopenhauer voltavam-se principalmente, como resultado de uma disposição inata, para os aspectos tristes do destino humano. "A vida", dizia a Wieland, "é um duro problema a resolver; eu consagrei a minha a pensar sobre isso."

Suas reflexões relacionavam-se à leitura de Kant e de Platão. Ele tomaria do primeiro a teoria do conhecimento, modificando mais os termos que o fundamento; do segundo, a visão sublime das Ideias, nas quais encontraria a inspiração e a regra da poesia e das artes. Comporia, assim, um pessimismo de espécie particular, que só abdicaria de um aspecto para reconstruir outro e que se reabilitaria do espetáculo deprimente da realidade pela contemplação ideal.

NOTAS

1. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, t. VIII.
2. O primeiro está no frontispício da biografia de Gwinner; o segundo, em *Schopenhauer-Briefe*, de Schemann.
3. O retrato de Schopenhauer que tem sido mais reproduzido é o de Angilbert Goebel, feito em 1859. Schopenhauer, então com 71 anos, o achava "parecido, muito bom, mas sem nenhuma idealidade". As feições tornaram-se duras, a testa aumentou, ladeada por duas entradas pronunciadas, a boca se alargou pela queda dos dentes, mas o olhar conservou todo o seu fulgor. Parece que foi esse o retrato que serviu de modelo para o de Lenbach, feito para a Villa Wagner, em Bayreuth. Lenbach incluiu "a idealidade", mas encobriu os traços com tons neutros e enfraqueceu a expressão. O retrato de Goebel é reproduzido em Gwinner (p. 582), e o de Lenbach, em Schemann (p. 510).

6

A TESE DE DOUTORADO

Schopenhauer tinha recebido uma educação cosmopolita. "A Alemanha", diz em um de seus aforismos, "não fez surgir em mim um patriota." Ele só tivera por pátria duas cidades livres, e ambas tinham perdido a liberdade. Assim, ele se habituou a considerar os acontecimentos com uma indiferença filosófica: esse era um dos raros aspectos sobre os quais se entendia com seu grande inimigo Hegel. Este vira na campanha de Iena apenas o triunfo de uma civilização superior e de uma coragem temperada pela revolução, e, por seu lado, só pensava em travar sua primeira batalha filosófica, *A fenomenologia do espírito.*

Em 1813, enquanto Napoleão disputava pela primeira vez a Saxônia com os soberanos e os povos aliados, Schopenhauer fez algo mais que Hegel: comprou um bom sabre, que deu de presente a um estudante pobre, e tomou parte na coleta para os voluntários. Depois buscou um retiro onde pudesse meditar comodamente sobre a *Quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*: este era o título de sua tese de doutorado.[1] Ele tomou o caminho de Dresden, misturou-se ao movimento das tropas alemãs e francesas, chegou a servir algum tempo como intérprete e se deteve afinal na pequena cidade de Rudolstadt, onde passou todo o verão. Terminado o trabalho, enviou-o à Universidade de Iena, que lhe conferiu por correspondência o título de doutor: era uma promoção *in absentia.*

A carta em latim que Schopenhauer endereçou ao decano começava com um longo período ciceroniano, no qual ele dizia: "Quando, no começo deste verão, o barulho da guerra

expulsou as Musas da Universidade de Berlim, onde eu estudava filosofia, como no palácio que lhe é consagrado não ecoasse mais a voz dos mestres, eu também, que jamais servira a não ser sob seus estandartes, afastei-me com eles; não somente porque o concurso particular de circunstâncias fizera de mim um estrangeiro em toda parte, mas porque eu estava profundamente convencido de que meu destino me chamava a servir à humanidade mais pela cabeça que pelos braços, e que minha pátria era maior que a Alemanha."

O *princípio da razão suficiente*, objeto do primeiro escrito de Schopenhauer, não passa, no fundo, da regra mais geral da construção filosófica. Aplicado ao mundo exterior, ele se confunde com o *princípio da causalidade*. Nenhum fato se produz no mundo sem que exista uma razão suficiente para isso, e é procurando essa razão que se chega a compreender o fato. Na esfera de nossos conhecimentos teóricos, nenhuma afirmação é legítima a não ser que contenha em si mesma maiores chances de verdade que a afirmação contrária. Trata-se de um princípio tão antigo quanto a filosofia, que os gregos e os latinos já usavam, embora exprimindo-o de forma diversa, e que foi retomado pelos dialéticos na Idade Média. Leibniz e Wolf foram os primeiros a formulá-lo com precisão:

"Nossos raciocínios", diz Leibniz, "fundamentam-se em dois grandes princípios: o *da contradição*, em virtude do qual julgamos falso aquilo que tem aparência falsa, e verdadeiro aquilo que é oposto ou contraditório ao falso; e o *da razão suficiente*, pelo qual ponderamos que nenhum fato pode ser considerado verdadeiro ou existente, e nenhuma enunciação verdadeira, sem que haja uma razão suficiente para que assim o seja, e não de outra maneira."[2] Ao primeiro princípio, Leibniz reduz as verdades necessárias e absolutas; ao segundo, as verdades contingentes, que dependem de outras verdades. No

primeiro ele fundamenta as ciências exatas; no segundo, as ciências morais e filosóficas.

O princípio da razão suficiente não serve apenas para fundamentar as proposições filosóficas, mas também para ligá-las entre si; e, desse ponto de vista, ele se confunde com o *princípio da continuidade.* "Porque", diz Schopenhauer, "entende-se por ciência um sistema de conhecimentos, isto é, um conjunto composto de conhecimentos que se encadeiam uns aos outros, por oposição a um simples agregado. O que distingue toda ciência de um simples agregado é que nela cada conhecimento deriva de um conhecimento anterior, como de seu princípio." E ele cita, a propósito disso, uma frase de Platão: "As opiniões verdadeiras são coisa bela e vantajosa enquanto perduram. Mas dificilmente consentem em perdurar por muito tempo e escapam ao espírito do homem: de modo que elas não são de grande valor, a não ser que estejam ligadas por um raciocínio que vá da causa ao efeito. As opiniões assim ligadas tornam-se ciência."[3]

Schopenhauer, por uma metáfora mais poética que filosófica, confere ao princípio da razão suficiente uma quádrupla raiz, ou seja, ele o reduz a quatro leis ou o aplica a quatro séries de fatos. À lei de causalidade, ou ao *princípio do devir*, tendo como objeto as mudanças que se produzem no tempo e se determinam umas às outras, vincula-se a lei de motivação, ou o *princípio da razão suficiente de agir*, explicando toda a série de atos refletidos, realizados com a clara consciência de um objetivo perseguido e dos meios empregados para atingi-lo. A *causa*, no sentido estrito da palavra, produz as mudanças no reino inorgânico, os efeitos que são estudados pela mecânica, pela física e pela química.[4]

Um grau mais elevado de causalidade é a *irritabilidade*, que rege a vida das plantas e a parte vegetativa e, por conse-

guinte, inconsciente da vida animal. O *motivo* dirige a vida propriamente animal, ou seja, os atos procedentes de uma inteligência mais ou menos desenvolvida. Schopenhauer define o animal como *aquele que conhece*; é a única definição que lhe parece bastante geral para estar protegida de todas as objeções. O que distingue o homem dos outros animais é a razão, a faculdade da abstração, que traz consigo o dom da linguagem.

À lei de causalidade e à de motivação opõe-se a simples lei de sucessão no tempo ou de justaposição no espaço, ou a *razão suficiente de ser*. Cada instante da duração tem por condição outro instante que decorreu antes dele. Cada número supõe a série dos números que o precedem. Mas não existe, entre esses instantes e esses números, qualquer relação de causalidade. Do mesmo modo, as figuras que ocupam o espaço limitam-se umas às outras, mas nenhuma delas atua sobre a outra como uma causa. "Quando pergunto 'Por que, nesse triângulo, os três lados são iguais?', a resposta é: 'Porque os três ângulos são iguais'. A igualdade dos ângulos seria a causa da igualdade dos lados? Não, porque não se trata aqui de nenhuma mudança, e, por conseguinte, de nenhum efeito produzido por uma causa." As relações entre os números e as figuras estão ligadas à sua própria essência e são, por maior motivo, mais claras e infalíveis. As ciências que se baseiam nessas relações são a aritmética e a geometria. Assim se explica a marcha reta e segura dessas ciências; elas não envolvem mistério algum.[5]

Se fosse necessário organizar numa ordem sistemática esses princípios e as ciências que encontram neles seu fundamento, caberia colocar na frente o mais simples, o princípio de ser, em sua aplicação ao tempo e ao espaço. Em seguida, o princípio do devir, ou a lei de causalidade; depois, o princípio da motivação, ou a razão de agir; e, por fim, o *princípio*

do conhecimento, que supõe e abarca os anteriores. Conhecer é dar a si mesmo uma representação das coisas.

> Além das representações sensíveis, que o homem partilha com os animais, ele também pode alojar em seu cérebro — que, sobretudo para isso, tem um volume superior — algumas representações abstratas, ou seja, deduzidas das precedentes. Essas representações foram chamadas de *conceitos* porque cada uma delas compreende em si, ou antes, sob si, inumeráveis indivíduos dos quais ela é a concepção coletiva.[6] É possível também defini-las como *representações extraídas de representações.* Para constituí-las, nossa faculdade de abstração decompõe as representações completas — isto é, sensíveis — em seus elementos, a fim de examiná-los separadamente pelo pensamento, assim como as diferentes propriedades ou as diferentes relações entre as coisas. Mas, por essa operação, as representações perdem, por força, aquilo que as tornava perceptíveis aos sentidos — do mesmo modo que a água decomposta em seus elementos perde a fluidez e a aparência visível.
>
> Toda propriedade assim separada ou abstraída pode muito bem ser pensada por si mesma, mas não percebida por si mesma. Em geral, para formar um conceito, abandona-se grande número de elementos dos quais se compõe uma percepção, a fim de pensar em separado os elementos que restam. [...] Quanto mais nos elevamos na abstração, mais elementos abandonamos, e, por conseguinte, menos restam para o pensamento. Os conceitos mais elevados e mais gerais são os mais vazios e pobres; não passam de invólucros sem consistência, como o ser, a essência, a coisa, o devir. De que podem servir sistemas filosóficos que compõem seu frágil tecido com noções desse gênero, dos quais toda substância está nesses fúteis invólucros de ideias? Esses sistemas só podem ser infinitamente vazios, pobres e tediosos a ponto de sufocar.[7]

Schopenhauer persegue com seus incessantes epigramas o idealismo absoluto e o panteísmo. Porém, fiel a seu mestre

Kant, ele se opõe não menos energicamente ao materialismo puro. O conhecimento, mesmo sensível, é, segundo ele, antes de mais nada, obra da inteligência, para a qual os sentidos só servem de instrumento. "É preciso que o entendimento crie, ele próprio, em primeiro lugar, o mundo objetivo. Não é o mundo que entra[8] pronto em nossa cabeça pela porta dos sentidos e pelas aberturas dos órgãos. Os sentidos não fornecem nada além da matéria bruta que o entendimento transforma inicialmente, por meio das formas simples de espaço, tempo e causalidade, em percepção objetiva de um mundo material regido por leis. Portanto, nossa percepção cotidiana, nossa percepção empírica, é uma percepção intelectual."[9]

Kant poderia assinar esse trecho. Em suma, a doutrina da primeira obra de Schopenhauer, apesar de algumas reservas de detalhes, era puro kantismo. E essa foi talvez uma das causas de seu pouco sucesso. Johanna Schopenhauer foi a primeira a se divertir com a *Quádrupla raiz*. "Trata-se, sem dúvida, de alguma coisa para os farmacêuticos", dizia ela. Mas o título não teria bastado para afastar os leitores; a obra em si incluía algumas causas de fracasso.

Depois que Fichte e Schelling formularam os seus sistemas, quando Hegel já publicara a *Fenomenologia* e tinha começado a editar a *Lógica*, a teoria do conhecimento de Schopenhauer talvez parecesse um kantismo atrasado. Ele próprio, aliás, ignorava deliberadamente todo o movimento filosófico depois de Kant. Nem mesmo se dava ao trabalho de refutar seriamente Fichte, Schelling ou Hegel; contentava-se em não os ler. Um mês após a defesa da tese, ele escrevia ao livreiro Frommann em Iena: "Envio um exemplar de minha dissertação e devolvo ao mesmo tempo a *Lógica* de Hegel; eu não a teria guardado por tanto tempo se não soubesse que vós a ledes tão pouco quanto eu."[10]

A primeira edição da tese não vendeu. Em 1847, Schopenhauer fez outra, bastante reformulada, a única que restou na coletânea de suas obras completas. Ele dizia no prefácio:

> Corrigi o máximo possível este trabalho da minha juventude e, diante da brevidade e da incerteza da vida, devo me considerar particularmente feliz por me terem dado a oportunidade de revisar, no meu sexagésimo ano, aquilo que havia escrito no vigésimo sexto. Todavia, quis ser muito indulgente com o meu rapaz e, tanto quanto possível, deixar-lhe a palavra, até mesmo deixá-lo dizer tudo. No entanto, quando ele expõe algo inexato ou supérfluo, ou ainda quando omite aquilo que ele tinha de melhor para dizer, fui obrigado a cortar-lhe a palavra, e isso aconteceu com bastante frequência; de tal modo que mais de um leitor experimentará a sensação de que um velho lê em voz alta o livro de um jovem, interrompendo-se algumas vezes para emitir suas próprias considerações sobre o assunto. [...] Certamente ele está longe do tom brando e modesto do jovem que expõe suas ideias com confiança, sendo simplório o bastante para acreditar com muita seriedade que todos os que se ocupam da filosofia só buscam a verdade; por conseguinte, que quem quer que trabalhe para fazer esta última progredir não pode deixar de ser bem-vindo junto a eles. Ele está longe, digo eu, desse tom de voz decidido, mas por vezes também um tanto rude, do velho que teve de terminar por compreender em que nobre companhia de escroques e cortesãos servis ele fora se meter.[11]

Teríamos desejado que o velho, amargurado por um injusto esquecimento, interrompesse menos o jovem que, no entanto, não era tão simples nem tão confiante. Em todo caso, não era o jovem que, no decorrer de uma dissertação acadêmica, teria envolvido no mesmo desprezo Fichte,[12] Schleiermacher, Schelling, Herbart* e Hegel, "o escrevinhador de ab-

* Johann Friedrich Herbart (1776-1841), filósofo e educador alemão. [N.T.]

surdos, o desarranjador de cérebros". É permitido não ler um escritor quando ele é ilegível; mas não é permitido cumulá-lo de invectivas quando ele não foi lido.

NOTAS

1. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.*
2. *Monadologie*, p. 31-32.
3. *Ménon ou de la vertu.*
4. A causa, segundo Schopenhauer, não produz somente uma mudança; ela própria é uma mudança. A série das causas é indefinida. É por uma suposição gratuita que nos detemos em uma causa suprema, que não teria ela própria causa alguma. Schopenhauer se mostra discípulo de Kant ao afirmar que *Deus não se demonstra.*
5. Schopenhauer, falando da geometria (§39), dá alguns exemplos de demonstrações diretas, baseadas na *razão de ser*, que ele opõe às demonstrações pela redução ao absurdo, baseadas no princípio da contradição.
6. *Begriff* = "conceito"; *Inbegriff* = "concepção".
7. Parágrafo 26.
8. *Hineinspaziert.*
9. Parágrafo 21.
10. Schemann, *Schopenhauer-Briefe.*
11. Tradução de J.-A. Cantacuzéne, Paris, 1882.
12. "A doutrina da ciência" [*Wissenschaftslehre*], de Fichte, é chamada por Schopenhauer de *Wissenschaftsleere*, "o vazio da ciência".

7
SCHOPENHAUER E GOETHE

A *Quádrupla raiz* encontrou, no entanto, alguns juízes benevolentes. Schulze-Enesidemo, numa carta ao autor e, em seguida, num artigo em *Anúncios Literários de Goettingen*, louvou a sagacidade do filósofo e o talento do escritor. Elogio ainda mais tocante para Schopenhauer foi o de Goethe. O filósofo gostava de contar, na velhice, que, em 6 de novembro de 1813, quando reapareceu no salão de sua mãe, "o grande homem levantou-se subitamente e, abrindo caminho por um grupo de convidados, avançou para o doutor Schopenhauer, apertou-lhe a mão e felicitou-o com franqueza".[1] Houve em seguida uma conversa, cujo tema principal foi a teoria das cores, então a grande preocupação de Goethe. O diário do poeta menciona ainda várias conversas com Schopenhauer, no decorrer do mês; no dia 24, ele escreveu a Knebel: "Encontrei no jovem Schopenhauer um homem notável e interessante. Ele jurou colocar em xeque todos os nossos filósofos atuais. Será preciso ver se esses cavalheiros vão querer admiti-lo em sua corporação. De minha parte, acho que ele tem espírito; o resto não me diz respeito."

Goethe era tudo o que havia em Weimar. Herder e Schiller estavam mortos. Wieland nada mais fazia além de traduzir e se tornara muito burguês: as qualidades leves do espírito duram menos que as outras, elas evaporam lentamente com a juventude. Não apenas Goethe representava por si só toda a antiga escola como impusera sua marca em toda a sociedade mundana. Desfrutar nobre e requintadamente a vida, desenvolver-se em todos os sentidos, sentir-se crescer e ama-

durecer — quer fosse por algo retirado de si mesmo, quer fosse pelo que se tomava emprestado aos outros —, apreciar as obras do gênio, vê-las nascer a seu lado, realizar-se por si próprio, se possível, em algum esforço poético. Enfim, conceder ao mundo exterior esse grau de atenção que ocupa o espírito sem perturbar a alma, tal era a regra universal.

As mulheres, sobretudo, modelavam-se pelo grande homem; elas o atraíam para suas casas, formavam um auditório para ele. Tratavam também de reproduzir em pequena escala aquele ideal de curiosidade artística e de equilíbrio intelectual ao qual ele havia dado tão elevada e completa expressão em sua pessoa. As cartas de Johanna Schopenhauer são abundantes em tiradas morais que poderiam ser atribuídas a Goethe.

No entanto, para um escritor que começava a tomar consciência de sua personalidade, Weimar já era passado. "Durante todo este inverno [1813-1814]", diz Schopenhauer, "o grande homem muitas vezes me chamava para junto dele, e nossas conversas não se limitavam à teoria das cores. Elas tratavam das mais variadas questões da filosofia e muitas vezes duravam longas horas."[2] Mas eles logo perceberam que, mesmo sobre a teoria das cores, seu ponto de vista não era o mesmo. Schopenhauer, discípulo de Kant, estava penetrado do idealismo transcendental. Ele relacionava tudo ao mundo interior. Procurava a cor na sensação colorida, produzida no fundo do olho. Goethe, ao contrário, sem ser materialista, era o que se denominava — segundo ele próprio — um espírito objetivo. Identificava-se, pelo pensamento, com o fato exterior. Ele o apreciava com a satisfação do artista, analisava-o com a paciência do sábio e comprazia-se sobretudo em descrevê-lo.

Uma troca de ideias entre esses dois homens não podia deixar de ser interessante para ambos e devia ser em especial

proveitosa para o mais jovem. Porém, este já analisava, enquanto se instruía, e fazia suas reservas. Mesmo no decorrer das conversas, Goethe tinha alguns arroubos de despeito que não duravam muito, mas que, seguindo seu costume de tudo generalizar, fixava em curtas sentenças. Um dia, no mês de janeiro de 1814, escreveu: "Bem gostaríamos de nutrir algum bom pensamento — se fosse possível transfundi-lo para outro sangue semelhante. Porém, o teu bom pensamento, correndo em uma veia estranha, se porá em disputa contigo mesmo. [...] De bom grado eu ainda me imporia o encargo de mestre — se os alunos desde logo não se tornassem mestres."[3]

A escola de Weimar contou com apenas uma geração de escritores. Se o primeiro grupo, muito brilhante — Wieland, Goethe, Herder e Schiller —, tivesse sido sucedido por um segundo grupo que revigorasse as tradições do primeiro, sem alterá-las, Schopenhauer talvez pudesse ter figurado nessa renovação literária. Sem estar completamente de acordo com aqueles que o cercavam, ele fez o que haviam feito os românticos: buscou novas relações sem romper de todo com as antigas.

Schopenhauer tinha outras razões, inteiramente pessoais, para não prolongar sua estada em Weimar. Entendia-se cada vez menos com a mãe, e, nesse conflito, que muitas vezes tem sido atribuído ao seu pessimismo, os maiores erros não parecem ter sido de sua parte. Aliás, ao destruir as cartas do filho, Johanna Schopenhauer levantou fortes suspeitas contra si: ninguém suprime as peças de um processo quando não se sente culpado.

Evidencia-se em toda a correspondência de Johanna Schopenhauer que ela jamais amou o marido. Arthur, ao contrário, embora fosse menosprezado pelo pai, sempre con-

servou por ele uma profunda veneração. Encontrava no pai algumas das virtudes que mais prezava: personalidade justa, franqueza de palavras, espírito de retidão e independência. Devia ser custoso para ele ouvir a mãe dizer incessantemente que perdera a juventude, que ela só fora feliz depois de ir para Weimar. Será que não se mostrava ingrata com o homem que lhe tinha dado, quando não a riqueza, pelo menos uma comodidade mais que suficiente para satisfazer seus gostos literários e artísticos?

De resto, a mãe — tanto quanto o pai — não suspeitava do valor intelectual de Arthur, e Johanna Schopenhauer teria ficado muito espantada se ousassem comparar o menor de seus romances às produções filosóficas do filho. Ao chegar a Weimar, ela se instalara numa casa na Esplanada, ao lado do teatro, e levara para lá o conforto da grande cidade comercial de Hamburgo. Chegou a perceber, mais tarde, que esse conforto estava acima de suas posses. Riemer, um parente de Goethe, escreve numa carta ao livreiro Frommann, em 29 de novembro de 1806: "O pavimento inferior, formado por três aposentos que se comunicam, está mobiliado com muita elegância e bom gosto. Tapetes cálidos cobrem o assoalho, cortinas de seda enfeitam as janelas, grandes espelhos ocupam os painéis, e veem-se por toda parte móveis de mogno. Isso impressiona ainda mais pelo fato de que por aqui se encontram poucas mobílias elegantes e no padrão da moda. Entra-se pelo aposento central; o chá é servido no da direita; à esquerda e no meio ficam os homens; as damas se reúnem em volta da mesa de chá. Contam-se as novidades, fala-se de política e literatura, toca-se o cravo e canta-se. Chega-se às seis horas e vai-se embora às oito."[4]

A casa era um ninho de literatas pretensiosas. Pertencia à viúva do conselheiro áulico Ludecus. A conselheira Ludecus

também se metia a escrever. Ela havia composto dois volumes tratando de *Luísa, ou as consequências deploráveis da leviandade*, que Kotzebue* prefaciara. Porém, o que todos reconheciam em Johanna Schopenhauer era o espírito para a conversação. Um dos homens menos favoráveis a ela, o jurisconsulto Anselm von Feuerbach — pai do filósofo —, esboça dela o seguinte perfil: "A conselheira Schopenhauer: viúva rica; faz profissão de fé na ciência; escritora; fala muito e bem; inteligente; sem coração nem alma; vaidosa; ávida de sucesso e sorrindo para si mesma. Deus nos livre das mulheres que só se elevaram pela inteligência! A sede da bela cultura feminina não é outra além do coração da mulher. E a pequena pateta, sua filha, diz: 'Tenho um talento muito peculiar para a pintura de flores'."[5]

Schopenhauer, a quem Frauenstaedt comunicou essa passagem em carta, respondeu: "Ela está muito bem caracterizada e — que Deus me perdoe! — eu ri muito. No entanto, minha irmã realmente pintava muito bem flores e pequenas figuras."[6] Adele Schopenhauer, em 1814, tinha dezessete anos; era alta e magra, com os ombros caídos e olhos azuis proeminentes. Ela concebeu uma paixão infeliz por um antigo condiscípulo do irmão, Friedrich Osann, mais tarde professor em Iena e em Giessen, e acabou por não se casar.

Os costumes de Weimar não eram brandos nem severos, mas ficava subentendido que ali cada um viveria à sua maneira. A modicidade dos recursos, mesmo entre os grandes senhores, era uma garantia contra os excessos. Os hábitos em geral eram bem simples, e praticavam-se de forma muito burguesa todas as liberdades sociais. Johanna Schopenhauer, mesmo com uma filha crescida, ainda estava na idade de recuperar parte daquilo que ela chamava de sua juventude per-

* August von Kotzebue (1761-1819), escritor nascido em Weimar. [N.T.]

dida. Em 23 de março de 1807, escrevia ao filho: "Não careço de adoradores, mas não te inquietes com isso. Um negociante de Frankfurt, rico — como creio que é —, que passou algumas semanas aqui por um assunto de herança, pediu muito seriamente a minha mão, e, da mesma forma séria, eu o mandei de volta para casa. Houve em seguida um camarista da grã-duquesa, que queria dar um título de nobreza, um perfeito imbecil que teve uma mulher de espírito e buscava outra semelhante; todo mundo sabe que me adora, mas não posso rejeitá-lo, porque ele diz isso a todo mundo, exceto a mim. Diverte-nos muito com seu belo uniforme, o grande penacho e a chave de ouro."[7]

Querendo conservar sua liberdade, ela se limitava ao seu "chichisbéu", como chamava o conselheiro Conta, que morava na mesma casa que ela, mas logo viajou em missão diplomática. "Quando eu queria sair, tinha o seu braço. Quando eu queria jogar xadrez, ele jogava; e quando eu queria que lessem para mim, ele lia. Quando eu queria ouvir música, ele cantava com o acompanhamento de viola; quando eu queria tocar a quatro mãos, ele se punha ao piano. Quando eu queria pintar, ele posava; e quando eu queria ficar sozinha, ele ia embora. Jamais encontrarei um chichisbéu como ele."[8] A partida de Conta deixou-lhe um vazio que por algum tempo foi preenchido por Fernow; mas este morreu em dezembro de 1808.

Quando Schopenhauer passou por Weimar, em maio de 1813, a caminho de Rudolstadt, encontrou um insípido "belo espírito" instalado na casa da mãe e em sua mesa. Era Friedrich Müller, conhecido como Von Gerstenbergk, adido, com o título de conselheiro de governo, aos arquivos secretos de Weimar. Ele era filho de um conselheiro de justiça do ducado de Saxe-Altenburgo e contava então 33 anos. Fora adotado por um tio materno, do qual recebera o título de nobreza.

Era um desses homens que se insinuam na intimidade dos escritores, espalham pequenas notas literárias, despendendo metade de seu espírito nos salões e a outra metade nas gazetas. Johanna Schopenhauer inseriu algumas poesias dele em seu primeiro romance, *Gabriele*, que publicou em 1819. Müller dizia-se amigo de Goethe, que não o cita em parte alguma, nem no diário nem na correspondência.[9]

Schopenhauer, que devia ficar pouco tempo em Weimar, suportou a presença dele. Mas quando voltou, em novembro, e encontrou o estranho diante de si, ele, que não tinha o hábito de ceder lugar a ninguém e que jamais deixara de se considerar "o representante moral" do pai, experimentou alguma coisa daquilo que Hamlet exprime na terrível cena na qual diz à mãe: "Vede este homem, e depois aquele... Vós tendes olhos? Qual foi o demônio que vos enganou assim?" Ocorreram algumas cenas violentas. Logo mãe e filho só se correspondiam por carta, mandadas de um andar para o outro. A mãe quisera assim. Em abril de 1814, ela escrevia: "Depois da nossa última e deplorável conversa, resolvi que não trataríamos mais verbalmente de qualquer assunto agradável ou desagradável, porque minha saúde sofre com isso." Outra carta do mesmo mês, muito longa, em resposta a uma carta perdida de Arthur, mostra que este a intimara a escolher entre Müller e ele. Johanna Schopenhauer diz no final:

> Não compreendo por que se quebrariam nossos laços de família. Quando chegar a ocasião, tu ainda encontrarás simpatia junto a mim e a Adele. Porém, se eu consentisse em sacrificar a ti o meu amigo, agiria mal com ele e comigo mesma. Tu me disseste corretamente, em outras circunstâncias: "Tu e eu somos dois." É necessário que assim seja. Isso basta. Fiz tudo de modo que vocês jamais voltem a se encontrar, vendo que é impossível que reconheçam os méritos um do outro. Eu vos conheço a ambos, cada um me é caro à sua maneira; nenhum, em meu espírito, prejudica o outro;

> não sacrificarei nenhum dos dois ao outro. Eu sabia, antes de conhecer Müller, que tu e eu jamais poderíamos viver juntos por muito tempo. Sei também que tu mesmo jamais desejaste isso: por que, portanto, eu me separaria de um amigo que me é fiel e atencioso, que me torna a existência agradável e no qual muitas pessoas dignas de consideração reconhecem, como eu, as boas qualidades? Unicamente porque, num arroubo de cólera, na superexcitação do amor-próprio, ele se comportou mal contigo — que, aliás, não era amável com ele? Ponho isso na conta da antipatia natural que existe entre vós e contra a qual vós mesmos nada podeis fazer. Agindo de outro modo, eu seria injusta com ele e comigo. Deixa-o onde ele está, ele não te causa dano algum. Sê bom, doce e simpático comigo e com Adele, não te arvores sempre em juiz diante de nós, e tu verás se nós te amamos. Não me respondas, é inútil. Quando tiveres decidido tua partida, diga-me, mas não te apresses: não tenho necessidade de sabê-lo com muita antecedência.[10]

Arthur Schopenhauer deixou Weimar no mês seguinte para ir a Dresden. Quatro anos depois, Johanna passou, com Müller e Adele, uma temporada nas águas de Baden. Em 1829, em busca de um clima favorável para a saúde da filha, ela decidiu-se por Bonn. No mesmo ano, Müller foi nomeado chanceler em Eisenach. Em 1837, cedendo, diz ela, às instâncias do duque de Saxe-Weimar, Johanna Schopenhauer voltou para o país de sua primeira escolha; ela morreu em Iena, em 17 de abril do ano seguinte. Desde a sua separação em Weimar, em 1814, mãe e filho jamais tornaram a se encontrar.

O melhor que Schopenhauer trazia de Weimar para Dresden eram a lembrança de suas conversas com Goethe e os elementos de filosofia que se coordenavam em sua cabeça. Primeiro ele escreveu o tratado *Da visão e das cores*. A primeira palavra do título indicava o complemento que dese-

java dar à teoria e a base psicológica sobre a qual pretendia erguê-la. "As cores estão no olho" — este princípio devia apresentar-se doravante como verdade evidente.

Em julho de 1815, enviou o manuscrito a Goethe, rogando que "pusesse nele sua insígnia", ou seja, que se inscrevesse sobre o título como editor. Goethe estava então em Frankfurt, colhendo as rosas de *Divã oriental-ocidental* com Marianne von Willemer. Ele pediu a Schopenhauer que lhe deixasse o manuscrito até seu retorno a Weimar. Em 23 de outubro, Goethe respondeu louvando a sinceridade e a originalidade do trabalho, mas acrescentou: "Quando, fazendo abstração de vossa personalidade, procuro me apropriar de vossas ideias, encontro muitas coisas que, do meu ponto de vista determinado, eu exprimiria da mesma maneira. Mas, em seguida, quando chego aos pontos sobre os quais diferimos, sinto muito vivamente que me tornei estranho a esses estudos e que é difícil, até impossível, admitir uma contradição, seja para acomodar-me a ela, seja para resolvê-la."

Evidentemente repugnava a Goethe retomar, mesmo com um adversário tão deferente, uma discussão que ele considerava encerrada, e não podia deixar de reafirmar cada um de seus pontos de vista. Schopenhauer insistiu, enviou-lhe nova carta, muito longa, mas cujo tom pessoal, embora respeitoso, não era adequado para fazer Goethe voltar atrás em sua determinação. Schopenhauer ora insinuava que Goethe, ao tomar o trabalho do discípulo sob seu patrocínio, "segurando a criança na pia batismal", encontraria a oportunidade de retificar, por iniciativa própria e com a verdadeira consciência do sábio, os erros que seus adversários mais cedo ou mais tarde não deixariam de lhe censurar, ora, com uma franqueza um tanto autoconfiante, parecia fazer de Goethe o precursor que preparara seu caminho:

> Sei com uma certeza cabal que fui eu que apresentei a primeira teoria verdadeira da cor, a primeira, tão longe quanto se possa remontar à história da ciência; sei também que essa teoria um dia será universalmente admitida, que será ensinada às crianças nas escolas, que a honra da descoberta cabe a mim ou a outro que a tiver feito por seu lado ou que a tiver roubado de mim. Mas sei com mais certeza ainda que eu nada teria feito sem vossos trabalhos, anteriores e mais consideráveis. Creio que essa convicção ressalta do tom geral e de cada linha de minha obra: sou apenas o vosso campeador... Vossa teoria é uma pirâmide da qual a minha é o ápice; a pirâmide inteira supõe o ápice, mas vós me haveis deixado o cuidado de estabelecê-lo... Vós haveis feito o cerco em regra da velha fortaleza; todo homem entendido a vê balançar e sabe que ela não pode deixar de ruir. Porém, os inválidos que a guardam se recusam a capitular e berram aos quatro ventos seu insípido *Te Deum*. Eu segui vossas trincheiras e cavei uma mina que fará tudo saltar de um só golpe.[11]

Goethe, que aceitava a crítica às suas obras literárias quando ela era séria, suportava mal a controvérsia quando se tratava da teoria das cores. Ele acreditava, apesar da opinião de Schopenhauer, ter erguido a pirâmide até o ápice. Um dia, bem mais tarde, quando Eckermann arriscou diante dele uma objeção a respeito de um pormenor, Goethe lhe respondeu: "Passa-se com a minha teoria das cores aquilo que se passou com a doutrina cristã. Durante algum tempo acredita-se ter discípulos fiéis, e, antes que se possa duvidar disso, eles se separam de vós e formam uma seita. Tu és um herético, como os outros; porque não és o primeiro a me abandonar. Eu me afastei dos melhores homens por causa de divergências em alguns pontos de minha teoria das cores." Eckermann acrescenta: "E citou-me alguns nomes conhecidos."[12]

Um desses nomes, sem dúvida, era o de Schopenhauer. Goethe devolveu-lhe o manuscrito, a pedido do autor, em

23 de janeiro de 1816, acompanhado de uma carta na qual dizia: "Mantenha-me a par de vossas ocupações, pelas quais nunca deixarei de me interessar. Estou muito velho para me apropriar das concepções dos outros. Porém, gosto de me instruir, historicamente e na medida do possível, sobre aquilo que eles pensaram e ainda pensam." O tratado de Schopenhauer foi publicado quatro meses depois; em 4 de maio, Goethe recebia o primeiro exemplar.

Mais tarde, redigindo *Anais* e evocando suas recordações de 1816, Goethe dizia: "No debate sobre as cores, o doutor Schopenhauer alinhou-se a meu lado como amigo benévolo. Tratamos de diversas questões em comum, mas, por fim, não pudemos impedir certas divergências. Assim, dois amigos podem caminhar juntos por muito tempo, dando-se as mãos. Depois, um deles se sente atraído para o norte, o outro para o sul, e eles terminam por se perder de vista." Goethe e Schopenhauer não se perderam totalmente de vista. Schopenhauer não cessou de glorificar o gênio de Goethe, inserindo seu nome entre os maiores da literatura moderna, e Goethe continuou a acompanhar a carreira do amigo com a benevolência que lhe era habitual.

NOTAS

1. D. Ascher, "Ein Besuch bei Arthur Schopenhauer", in Gutzkow, *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, 1854, III. Sabemos por Frauenstaedt que um dos detalhes do livro que interessou particularmente a Goethe foram as demonstrações diretas que Schopenhauer apresentava de alguns teoremas da geometria, que ele opunha às demonstrações comuns por meio da redução ao absurdo (cf. carta de 10 de junho de 1852).
2. "Vitae curriculum", 1819.
3. "Epigrammatisch: Lähmung", nas poesias de Goethe.
4. Carta citada por Düntzer ("Goethes Beziehung zu Johanna Schopenhauer und ihren Kindern", in *Abhandlungen zu Goethes Leben und Werken*, v. 1).
5. *Anselm Ritter von Feuerbachs Leben aus Tagebüchern*, Leipzig, 1852.
6. Carta de 12 de julho de 1852.
7. Schemann, *Schopenhauer-Briefe*.

8. Düntzer, op. cit.
9. O historiador Goedeke, por um estranho erro, o confunde com o chanceler Friedrich von Müller, autor de obras interessantes sobre Goethe, do qual foram publicadas, depois da sua morte, as *Conversações com Goethe*, Stuttgart, 1870.
10. Gwinner, *Schopenhauers Leben.*
11. Schemann, op. cit.
12. Eckermann, *Conversações com Goethe*, 19 de fevereiro de 1829.

8

A TEORIA DAS CORES

A cor, a manifestação mais expressiva da vida na natureza, a cor que anima o olho do homem, que se irradia na superfície das plantas e dos minerais, que se manifesta de mil maneiras nos espaços do céu, é um dos fenômenos que mais atraíram a atenção dos pensadores e dos poetas. Eles queriam conhecer sua natureza própria, sua relação com a luz, seu modo de transmissão até o olho. Porém, por todo o período em que a ciência se confundiu com a filosofia, a observação científica ou pseudocientífica praticamente não foi além de recolher e comparar as impressões que o homem recebia de maneira direta da natureza; e essas impressões dependiam necessariamente do caráter do observador, da mesma forma que as conclusões que ele tirava delas se atinham ao conjunto de seu sistema. A observação carecia de continuidade e até de imparcialidade; estava muito misturada aos elementos subjetivos. Girava num círculo, em vez de avançar em linha reta e de registrar um fato após outro, analisando-os e controlando-os segundo as leis da experimentação rigorosa.

Assim, nas ciências físicas, e em particular na teoria das cores, desde Aristóteles até o fim da Idade Média, o progresso era quase imperceptível. Aristóteles, que viu na natureza tudo aquilo que um homem pode ver apenas com o auxílio dos sentidos, parece ter pressentido algumas descobertas que só se tornaram possíveis com os métodos de experimentação da ciência moderna. Ele já associava a sensação de cor a um movimento que parte do objeto colorido e se transmite ao órgão. "A cor", diz ele, "é aquilo que põe em movimento *o espaço diáfano.*"[1] Seria possível traduzir isso em linguagem

moderna: "A sensação da cor se deve às oscilações do éter." Aristóteles acrescenta que a cor está "sobre as coisas visíveis", sem maiores explicações sobre a natureza dessa espécie de superposição. Aliás, em concordância com Goethe, ele explica a produção da cor por uma mistura de claro e escuro: "Assim, o sol, branco por si mesmo, parece vermelho quando visto através de um nevoeiro ou de fumaça."[2]

Do mesmo modo, o padre Kircher,* cuja obra Goethe analisa com complacência e cujas ideias têm muita relação com as suas, diz, ainda no século XVII:

> É certo que, sobre toda a extensão do nosso globo, não existe nenhum corpo de tal modo transparente que a ele não se misture alguma obscuridade. Disso resulta que, se não houvesse no mundo nenhum corpo escuro, nem qualquer reflexão da luz, nem qualquer refração por parte dos meios que ela atravessa, nós não veríamos cor alguma, exceto aquela inerente à própria luz. Porém, se tiramos a cor, tiramos, no mesmo lance, toda a visão das coisas, porque toda coisa visível só é vista por meio da superfície colorida. [...] A luz e a sombra concorrem de tal modo para o ornamento deste mundo que, se um ou outro desses elementos fosse suprimido, o mundo não poderia mais ser chamado de cosmo, e a maravilhosa beleza da natureza não poderia mais ser representada para a nossa visão. Tudo aquilo que é visível no mundo só o é por causa de uma luz sombreada ou de uma sombra iluminada. A cor, portanto, é a propriedade de um corpo escurecido, ou, como dizem alguns, uma luz mesclada de sombra, um produto da luz e das trevas.[3]

Aqui, o padre Kircher fala como poeta. Em outros lugares, ele fala como teólogo e explica a produção da cor com finalidades teleológicas. Se a abóbada do céu nos parece azul, isso se deve — diz ele — ao fato de que a sábia natureza, para

* Athanasius Kircher (1602-1680), jesuíta alemão erudito. [N.T.]

impedir que nosso olhar se perca nos abismos da imensidão tenebrosa, quis limitar o campo de nossa visão a uma superfície que não fosse brilhante demais nem muito escura. Ela escolheu o azul, cor média, composta de uma mistura de luz e de sombra, que, sem fatigar nem ferir nossos olhos, nos permite admirar comodamente o esplendor dos espaços celestes.

Descartes só se ocupou de forma ocasional das cores, quando realizava suas pesquisas sobre o arco-íris. Goethe o acusa de carecer de imaginação, ou, antes — a propósito de seus turbilhões —, de só encontrar alguns símbolos grosseiros para tentar compreender o que é incompreensível. Descartes atribui aos glóbulos, ou às *pequenas bolas*, que, segundo ele, constituem a luz, além do seu movimento retilíneo, um movimento de rotação em torno de seu eixo. É a diferença de velocidade dessa rotação que determina, segundo ele, a variedade das cores.[4] Porém, o que determina a diferente velocidade da própria rotação e o duplo movimento dos glóbulos luminosos? Goethe tem razão em dizer que o grande filósofo por vezes complica inutilmente os problemas simples.

Malebranche simplifica a teoria de Descartes e lhe dá ao mesmo tempo uma forma mais aceitável. Ele observa que a transmissão da luz é análoga à do som. Distingue, tanto na luz quanto no som, uma tonalidade, que é precisamente a cor, e uma intensidade, que depende apenas da força da impressão produzida. Diz ele:

> É certo que as cores dependem naturalmente da vibração do órgão da visão. Ora, essa vibração só pode ser forte ou fraca, rápida ou lenta. Porém, a experiência ensina que a maior ou menor força ou fraqueza de vibração do nervo óptico não modifica de maneira alguma a espécie da cor, já que a maior ou menor quantidade de luz, da qual dependem a maior ou menor intensidade dessa força, não dá a ver, em geral, as cores de uma espécie diferente e totalmente oposta. Portan-

> to, é necessário concluir que é a maior ou menor rapidez nas vibrações do nervo óptico que modifica a espécie das cores, e, por conseguinte, que a causa dessas sensações vem primitivamente das *vibrações mais ou menos rápidas da matéria sutil*, que comprimem a retina.
>
> Assim, acontece com a luz e com as diversas cores o mesmo que ocorre com o som e os diferentes tons. A *grandeza* do som vem da maior ou menor *força* das vibrações do ar, e a *diversidade dos tons* vem da maior ou menor *rapidez* dessas mesmas vibrações, como todo mundo reconhece. A *força* ou o brilho das cores também provém, portanto, da maior ou menor *força* das vibrações, não do ar, mas da matéria sutil; e as *diferentes espécies de cores* vêm da maior ou menor *rapidez* dessas mesmas vibrações.

Malebranche acrescenta: "Porém, sobre isso, seria necessário verificar as experiências encontradas na excelente obra de Newton."[5]

A teoria de Newton já é conhecida. Foi completada depois e modificada em certos detalhes, porém, subsiste em seus pontos principais. A luz não é una, é múltipla, e se compõe de raios refratados de diversas formas e que, segundo o grau de refração, constituem a gama das cores. Os raios coloridos propagam-se por oscilações de comprimento e em velocidades diferentes. A cor menos refratária, o vermelho, é aquela que tem oscilações mais longas e lentas. O violeta, cor mais refratária, tem oscilações mais curtas e rápidas. Entre os dois extremos da escala cromática situam-se, com comprimentos e velocidades de onda proporcionais, partindo do vermelho, o laranja, o amarelo, o verde, o azul e o violeta. Os raios que se encontram para além dos dois extremos não são perceptíveis a nossos olhos. As oscilações, comunicando-se à retina, produzem a imagem colorida. Mas o fenômeno da visão é totalmente subjetivo. A cor nada mais é que uma variação da luz, e aquilo que chamamos de luz é apenas a sensação lumi-

nosa que projetamos, por assim dizer, para fora de nós, e à qual atribuímos existência real.

No momento de formular a teoria que — em seu pensamento — devia derrubar a de Newton, Goethe não havia tentado realizar a verificação de nenhuma das duas por meio de experimentação rigorosa. Ele próprio reconhece que, até aquele momento, sua educação científica fora muito incompleta: "Eu tinha acompanhado na universidade, assim como os demais alunos, o curso de física, e assistira às experiências. Porém, não me lembro de algum dia ter presenciado experiências que demonstrassem a teoria newtoniana. Normalmente esses tipos de atividade estavam reservados aos dias em que, por acaso, o sol se mostrava no céu. Elas estavam fora do ensino corrente."[6] Um professor da Universidade de Iena lhe emprestara os aparelhos; distraído por outras ocupações, ele adiou sua utilização até o dia em que lhe foram pedidos de volta. Diz ele:

> Eu já tinha retirado de baixo de uma mesa a caixa que os guardava para entregá-la ao mensageiro quando me veio a ideia de olhar por um instante através de um prisma, o que eu jamais fizera desde a primeira juventude. Eu me lembrava bem de que tudo devia parecer diversamente colorido; mas eu tinha esquecido como aquilo acontecia. Eu estava num quarto inteiramente pintado de branco. Eu esperava, colocando o prisma diante dos meus olhos e tendo em mente a teoria de Newton, ver toda a parede branca apresentar uma série de matizes diferentes, e a luz devolvida aos meus olhos dividir-se em igual número de raios coloridos. Porém, qual foi meu espanto quando a parede branca, vista através do prisma, me apareceu tão branca quanto antes!

Goethe logo concluiu que a teoria de Newton era falsa, sem indagar a si mesmo se ele próprio não se enganava na aplicação que fazia dela. Ele esquecera que a parede branca

não produzia um espectro único, mas uma série de espectros cuja superposição reconstituía a luz branca.

Nada teria sido mais fácil para Goethe que apelar, em suas pesquisas, para a orientação de um especialista. Porém, como era poeta, sentia desprezo pelos aparatos científicos. Pensava, como dizia ele, "que a natureza não tem segredos que não revele ao observador atento".[7] Não queria admitir que a natureza só nos dá o fenômeno, ou, antes, a face exterior do fenômeno; que o próprio fenômeno encobre algumas forças que são sua condição necessária; e que talvez essas forças suponham outras; que a experimentação científica não passa de uma análise, de uma simplificação progressiva por uma série de eliminações, buscando atingir a causa primeira da qual somente o derradeiro efeito chega aos nossos sentidos. Diz Helmholtz:*

> Para o físico, um fenômeno não está completamente explicado enquanto não for reduzido às forças mais primárias, das quais ele é a manifestação sensível. Nós jamais vemos as forças, somente seus efeitos. Portanto, para explicar esses efeitos — ou seja, os fenômenos —, é necessário que abandonemos o domínio da sensação pura. O poeta hesita em dar esse passo. Em suas criações artísticas, ele produz, de uma vez só e por intuição imediata, o conteúdo ideal e a forma que é sua roupagem. Ele não recorre a qualquer intermediário. Seu sucesso é tão mais completo quanto mais viva e imediata é a intuição. Ele imagina que é pelo mesmo procedimento que nos apoderamos da natureza. O físico leva-o a ver, então, um mundo de átomos imperceptíveis, de forças que se atraem e se repelem, um labirinto que parece inextricável e, no entanto, está submetido a algumas leis. Para o físico, a impressão sensível não oferece garantia absoluta; ele se pergunta se aquilo que os sentidos lhe apre-

* Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894), físico e fisiologista alemão. [N.T.]

> sentam como semelhante ou dessemelhante é realmente assim, e muitas vezes sua resposta é negativa.[8]

Uma ideia e quase uma fantasia de artista serve de base à teoria de Goethe. Durante sua estada em Roma, ele conversou muito com os pintores, assistiu à composição de seus quadros e procurou se inteirar dos procedimentos. Observou que, para tudo aquilo que dizia respeito à invenção, ao agrupamento das figuras, à disposição dos planos, as ideias dos artistas eram muito claras. Porém, quanto à distribuição das cores, cada um confiava em seu gosto pessoal.

> Eu ouvia falar muito de um colorido quente ou frio, de cores que fazem sobressair umas as outras e coisas semelhantes. Porém, quanto a tudo isso, nada mais se fazia que girar em círculos, sem qualquer princípio claro, nenhum ponto de vista geral. [...] Enfim, para reanimar a conversa e conferir novamente algum interesse a uma matéria já batida, tive de recorrer ao paradoxo. Eu tinha sentido muito vivamente a *impotência do azul* e seu parentesco imediato com o negro. Resolvi, portanto, argumentar que o azul não era uma cor, e recolhi uma desaprovação unânime! [...] O que poderia ser mais natural do que o fato de que nada se decidisse com isso, de que tudo, pelo contrário, virasse uma brincadeira? Contudo, ao mesmo tempo, eu não deixava de considerar o esplendor das cores atmosféricas. A perspectiva aérea me oferecia as gradações mais nítidas; o azul dos horizontes longínquos, assim como das sombras próximas, me impressionava. O céu obscurecido pelo siroco* e as nuvens empurpuradas pelo sol poente faziam aparecer as mais belas sombras verde-mar; e esses espetáculos cativavam ainda mais minha atenção porque, na minha juventude, quando eu trabalhava ao raiar do dia e quando os primeiros clarões do céu se misturavam com a luz de minha vela, eu já tinha admirado o mesmo fenômeno.

* Vento quente que sopra no litoral do Mediterrâneo. [N.T.]

O azul parente do negro, o amarelo e o vermelho vizinhos do branco, o azul, uma sombra mesclada de luz, o amarelo e o vermelho, uma luz obscurecida ou conturbada — estas são algumas metáforas que personificam a sensação das cores, mas não a explicam. No entanto, foi sobre essa base que se edificou a teoria de Goethe. Os espetáculos que preferencialmente atraíam sua atenção, tais como um sol poente, um céu nebuloso, um horizonte distante, eram aqueles em que um meio conturbado, mais ou menos transparente, se interpõe entre a fonte de luz e o olho do observador. A luz, ao atravessar esse meio, sofre algumas modificações, alguns obscurecimentos, cujos graus correspondem, segundo Goethe, à escala das cores. O meio também pode ser mais claro que a superfície observada. Nesse caso, o fundo escuro se tornará azul ou violeta.

> O sol, visto através de um tênue véu de vapores, mostra-se rodeado por uma auréola amarelada. Muitas vezes o disco central ainda é de um amarelo ofuscante quando as bordas já se tingem de vermelho. Em um nevoeiro seco, ou quando o siroco sopra sobre as regiões meridionais, o sol parece de um vermelho rubi, com todas as nuvens que nesse caso o cercam e que então refletem essa cor.
>
> Os clarões vermelhos da manhã e da tarde não têm outra causa. O sol se anuncia por uma coloração vermelha, irradiando através de uma espessa massa de vapores. Quanto mais ele sobe, mais o brilho se torna amarelo e claro.
>
> Se a escuridão do espaço sem limites é vista através das camadas atmosféricas iluminadas pela luz do dia, a cor azul aparecerá. Observada das altas montanhas, durante o dia, a coloração do céu parece de um azul intenso, porque o espaço escuro e sem limites só é recoberto de vapores tênues e leves. A partir do momento em que se desce ao fundo dos vales, o azul se torna mais claro, até que, enfim, em certas regiões, à medida que os vapores se tornam espessos, ele passa ao esbranquiçado.[9]

Assim, a cor é sucessivamente a luz obscurecida ou a sombra iluminada. Porém, como se efetua a transformação do raio luminoso, passando por um meio conturbado, já que, segundo Goethe, todos os raios são igualmente refrangíveis e ele não faz nenhuma distinção entre as velocidades? "Goethe nos ensina", diz ainda Helmholtz, "que o meio conturbado comunica à luz a sombra necessária para a formação da cor, mas ele não entra em maiores detalhes para nos explicar como compreende esse efeito. É impossível que tenha sugerido que a luz carrega algumas partículas dos corpos que atravessa; e, no entanto, se ele tivesse tido a intenção de apresentar uma explicação física, esse é o único significado que poderia ser atribuído às suas palavras."[10]

A teoria de Goethe, meditada e aprofundada durante anos, tinha adquirido aos seus olhos tal caráter de certeza que ele não acreditava necessário justificá-la em detalhes. Não podia deixar, no entanto, de aplicá-la às cores prismáticas e de refazer por sua conta a experiência que constituía a pedra angular do sistema de Newton. O prisma, para ele, não era senão um meio conturbado; pela refração, ele não produz uma imagem, mas duas imagens superpostas, uma clara e outra escura, semelhantes à imagem nítida e às imagens vagas que refletem a face estanhada e a face polida de um espelho. Onde a imagem clara invade a imagem escura, produz-se o azul; onde, ao contrário, a imagem escura invade a imagem clara, aparece o amarelo. Porém, se as duas imagens são igualmente refratadas, como uma pode invadir desigualmente a outra? Como, sobretudo, algumas imagens que não têm nenhuma realidade objetiva podem produzir os efeitos físicos de um meio conturbado? É isso que não aparece claramente na exposição de Goethe.[11]

É preciso sempre ter em mente que Goethe, originalmente, fala com alguns artistas, não com físicos. É verdade que

ele próprio nem sempre se lembrava disso, sobretudo na polêmica contra Newton. Mas ele também diz no fim da "Parte didática": "As necessidades do pintor, que não encontrava auxílio algum nas teorias anteriores, que não tinha outro guia no emprego das cores além de seu gosto pessoal e uma tradição incerta, cuja prática não se assentava, por conseguinte, em qualquer base teórica — foram essas necessidades que, em primeiro lugar, levaram o autor a retomar o problema da cor."

Se Goethe tivesse se fixado nesse primeiro ponto de vista, sua obra seria inatacável; ele teria encontrado em sua rica experiência uma soma de observações das mais sugestivas e das quais os artistas de seu tempo poderiam tirar proveito. Sua doutrina científica, onde ele acreditava inovar, no fundo era apenas um retorno a antigos esboços que a experimentação rigorosa já havia condenado como insuficientes. Aquilo que resta de seu tratado é a parte psicológica e moral. O que ele diz a respeito da influência do caráter, da idade, do sexo e do clima sobre o sentido das cores; e, reciprocamente, sobre a influência das cores nos movimentos da alma, nas impressões de alegria ou de tristeza que despertam em nós; sobre as tonalidades que se harmonizam ou se chocam, seja na composição de um quadro, seja na decoração de um apartamento — tudo isso é digno de um poeta filósofo, habituado de longa data a interpretar a natureza e encontrar um sentido oculto tanto no menor quanto no maior de seus fenômenos. A doutrina de Goethe é uma espécie de simbolismo das cores e, nessa condição, oferece muitas vezes um comentário curioso de suas obras literárias.

Essa teoria, não sendo científica, não pôde ser considerada pela ciência. Mas, pela mesma razão, seduziu os filósofos, numa época em que a filosofia acreditava-se superior

à ciência, em que ela se julgava autorizada a resolver pelo raciocínio abstrato os problemas que a ciência só compreendia quando submetidos à experimentação, sob a condição de adiar a solução enquanto ela não estivesse cumprida. Hegel, logo depois de Goethe, qualificou a teoria de Newton de absurda, de um enorme erro. Dizia ele: "Hoje representamos as cores de duas maneiras. De acordo com a primeira, que é a nossa, a luz é simples. A segunda, que faz da luz um composto, é contrária a qualquer noção; é a metafísica mais grosseira. [...] A filosofia jamais teve relações com os compostos. Seu objeto é a noção, a unidade na diferença. [...] A luz está fora da esfera das determinações físicas. O claro fixado sobre um corpo é o branco, que ainda não é uma cor. O escuro, materializado e especificado, é o negro. Entre os dois extremos se situa a cor. Ela é apenas a ligação entre a luz e a escuridão, e somente essa ligação específica produz a cor."[12]

Assim, é a *noção*, uma entidade abstrata, que determina a solução de um problema científico. Não seria preciso que a natureza entrasse nos compartimentos que o filósofo lhe apresenta? Aliás, luz, escuridão e cor são afirmação, negação e conciliação, tese, antítese e síntese, ou seja, uma dessas trilogias sobre as quais Hegel edifica seu sistema e que se sustentam umas às outras como os arcos superpostos de uma fachada gótica.

Schopenhauer também é partidário convicto da teoria de Goethe. Quando republicou e reviu, em 1854, seu tratado *Da visão e das cores*, escreveu no prefácio:

> Não me faltou ocasião, nos últimos quarenta anos, de verificar minha teoria, e jamais duvidei um só instante de sua absoluta verdade. Do mesmo modo, a teoria de Goethe me parece ainda tão evidentemente justa quanto na época em que ele realizava diante de mim suas experiências. Portanto, posso admitir que o espírito de verdade, que em algumas

> matérias mais importantes repousou sobre mim, não me abandonou nessas questões secundárias. Isso se deve ao fato de que ele é parente próximo do espírito de honestidade e faz sua escolha de algumas cabeças seguras, que lhe são devotadas o bastante para não levar em conta as necessidades nem as prevenções do público, e para proclamar a doutrina de Goethe diante dos discípulos de Newton, tanto quanto a moral ascética diante dos protestantes de nossos dias, diante dos judeus e dos otimistas.[13]

Sem querer ofender Schopenhauer, é possível ter o espírito de honestidade em si e estar enganado quanto à natureza das cores, sobretudo quando ela só foi experimentada pela metade. Ele mesmo é uma prova disso, além de Goethe.

Schopenhauer não pretende justificar a teoria de Goethe — à primeira vista, ele a admitia como evidente — nem refutar a de Newton: Goethe já se encarregara disso. Ele queria somente completar a obra de Goethe, dar um passo a mais na explicação do fenômeno, investigar como a sensação da cor nasce no órgão da visão — em outras palavras, fazer do fato objetivo um fato subjetivo. Depois de ter mostrado à sua maneira como o raio luminoso se modifica pela interposição de um meio conturbado, Goethe não prossegue na investigação. A cor se manifesta: este é, para ele, o fenômeno primitivo [*das Urpähnomen*], que é suficiente constatar e se explica por si mesmo. Diz Schopenhauer: "Cada um tem os defeitos de suas qualidades: é precisamente a espantosa *objetividade* do espírito de Goethe, a qual imprime a todas as suas obras o selo do gênio, é essa qualidade que o impede, aqui, de remontar ao *sujeito*, ou seja, ao olho que vê, e ali agarrar os últimos fios que ligam todo o vasto conjunto dos fenômenos da cor; ao passo que eu [acrescenta], saído da escola de Kant, estava totalmente preparado para empreender esta última tarefa."[14]

O fenômeno primitivo, segundo Schopenhauer, aquele para além do qual não é mais possível remontar, não é a aparição da cor fora de nós, mas a impressão produzida na retina do nosso olho e a percepção que se segue.

A ideia de Schopenhauer não era nova. Locke já havia incluído as cores entre as *qualidades secundárias*, ou seja, que não pertencem aos objetos, mas aos nossos sentidos e órgãos.[15] No resumo de um artigo apresentado por Buffon à Academia de Ciências, lia-se:

> Aquilo que vejo, olhando esta campina iluminada pelo sol, aquilo que escuto no ar abalado pelas vibrações deste sino, essas modificações de meu ser, na condição de ser sensível, que qualifico de luz, cor e som nos objetos que despertam em mim essas sensações, não lhes pertence certamente; não mais que a dor ou a picada que sinto na mão quando suas fibras são feridas pertence ao ferro que me fere. [...] Essas impressões leves, essas percepções que não parecem afetar nossos sentidos com qualquer traço corporal, nós as espalhamos de bom grado sobre os corpos que nos cercam. Mas a dor e um prazer vivo nos chamam de volta com força para dentro de nós mesmos, a fim de nos deixar ignorar que aquilo que se passa então em nós está unicamente em nós, não poderia pertencer aos objetos exteriores: lá acreditamos apenas agir, perceber, julgar; aqui, não podemos esconder de nós mesmos que sentimos. As qualidades sensíveis dos corpos e, para falar somente daquelas aqui mencionadas, as cores, em certo sentido, são, portanto, aparência e ilusão; não existem realmente nos corpos que se chamam coloridos a não ser pela espécie de luz que eles têm a capacidade de refletir em nossa direção e que constitui uma determinada cor; ou, enfim, pelas vibrações comunicadas por eles ao meio próprio da luz e levadas até o fundo do nosso olho.[16]

Schopenhauer afirma, quase nos mesmos termos, a subjetividade fundamental do fenômeno da cor. Em vez de dizer que um corpo é vermelho, deveríamos falar que ele nos dá a

impressão ou a ilusão do vermelho. A impressão produzida na retina e transmitida ao cérebro pelo nervo óptico faz nascer a sensação cujo ponto de partida nossa inteligência busca no mundo exterior, e que ela localiza nos corpos que são chamados de coloridos. Porém, a impressão é anterior ao ato intelectual pelo qual atribuímos uma causa ao efeito que sentimos, embora os dois fatos se sucedam com tamanha rapidez que nos pareçam simultâneos. Quase seria possível dizer que a impressão de cor precede a própria cor. "Uma criança recém-nascida sente a luz e a cor antes de reconhecer o corpo luminoso ou colorido."[17]

Sobre essa observação, muito justa em si mesma, Schopenhauer funda um sistema quase tão hipotético quanto aquele que Goethe baseara nos meios conturbados. A base do sistema é apenas transportada do mundo exterior para o olho. À plena atividade da retina corresponde a sensação da luz branca; à sua completa inatividade, a da escuridão. Entre elas se situam as gradações do claro-escuro. É aquilo que Schopenhauer chama de atividade *quantitativa* da retina, da qual depende a maior ou menor intensidade da sensação luminosa. Mas a retina tem também uma atividade *qualitativa*, à medida que seus diferentes elementos entram em funcionamento e que dessa atividade nascem as sensações de cor.

Schopenhauer chega a reduzir as diferentes sensações coloridas a proporções exatas, embora reconhecendo que tais proporções não podem ser verificadas por experiência alguma. O vermelho e o verde são representados cada um por uma metade; o laranja e o azul, por dois terços e um terço, respectivamente; o amarelo e o violeta, por três quartos e um quarto, respectivamente. Cada um dos três pares, pela soma dos dois membros, reproduz a unidade, o branco. A atividade quantitativa e a atividade qualitativa reunidas dão as tonali-

dades claras ou escuras das cores. É assim que Schopenhauer explica a produção das cores em geral e, em particular, a relação das cores complementares. E é assim que ele acredita ter descoberto, por sua vez, o "fenômeno primitivo". "Esse fenômeno é a capacidade orgânica que a retina possui de fazer entrar sucessivamente em operação os seus diferentes elementos, em proporções ora iguais, ora desiguais: depois disso, devemos nos deter."[18]

Em suma, a teoria de Schopenhauer é um complemento do capítulo de Goethe sobre as cores fisiológicas. Quanto às cores físicas e químicas, aquelas que são produzidas pela refração ou refletidas pela superfície dos corpos, nem Goethe nem Schopenhauer as explicavam.[19] A ciência experimental as explica pouco a pouco, trazendo, a cada dia, alguns fatos novos e comparando-os aos já conhecidos. Diz Schopenhauer na introdução de seu livro: "É verdade que a teoria, quando não está constantemente apoiada nos fatos, é vazia e quimérica, e que a menor experiência, mesmo isolada, mas verdadeira, tem mais valor. Por outro lado, os fatos isolados, mesmo reunidos em grande número, só podem constituir uma ciência no dia em que sua essência íntima for reconhecida e permitir que eles sejam agrupados sob um conceito geral que compreenda todos eles. Essa ciência é como um Estado bem organizado; o conhecimento puramente empírico se assemelha a um território selvagem."

Schopenhauer, depois de Goethe, quis ser um organizador da física: ele esquecia que nada mais era que um estrangeiro de passagem pela república da qual pretendia ditar as leis.

NOTAS

1. *Tratado da alma*, II, 7.
2. *Da sensação*, cap. 3.
3. *Ars magna lucis et umbrae*, 2 v., prefácio, Roma, 1646.
4. *Os meteoros*, 8º discurso.

5. Cf. *Histoire de la Académie Royal des Sciences,* ano 1599; Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 17º esclarecimento.
6. "Confissão do autor", no final da "Parte histórica" da *Teoria das cores.*
7. *Anais*, 1790.
8. "Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten", in *Populäre wissenschaftliche Vorträge*, Brunswick, 1865.
9. *Teoria das cores*, "Parte didática", p. 154-155.
10. *Optique phisiologique*, parte II, §19.
11. Cf. "Parte didática", §229-239.
12. *Filosofia da natureza*, seção 2, §320.
13. A edição de 1854 era a terceira forma do tratado; a segunda era uma tradução latina, que Schopenhauer havia feito em 1830, com o título de "Theoria colorum physiologica eademque primaria", para a coleção dos *Scriptores ophthalmologici minores*, de Justus Radius.
14. *Parerga und Paralipomena*, parte II, §103.
15. *An Essay Concerning Human Understanding*, livro II, cap. 8, §13.
16. *Histoire de la Académie Royal des Sciences,* ano 1743.
17. *Ueber das Sehn und die Farben*, cap. 1 [trad. bras., *Sobre a visão e as cores*, São Paulo, Nova Alexandria, 2005].
18. *Parerga und Paralipomena*, parte II, §103.
19. "No que concerne à cor química, ela é evidentemente uma modificação particular da superfície dos corpos, mas de tal modo sutil que nós não podemos reconhecê-la nem distingui-la. Essa modificação só se manifesta pela faculdade de provocar determinada parcela da atividade na retina, faculdade que ainda é para nós *uma qualitas occulta*" (*Ueber das Sehn und die Farben*, §13).

9
DRESDEN

A vida intelectual das províncias saxãs tinha na época três centros principais: Weimar para a literatura, Iena para a ciência universitária e Dresden para as belas-artes. Sabe-se que o jovem Goethe, estudando em Leipzig, fora buscar em Dresden sua iniciação na pintura. A coleção de quadros, formada por alguns príncipes que eram conhecedores, era uma das mais ricas em obras-primas de toda a Europa. O Grande Teatro, por muito tempo uma das sedes da ópera italiana, começava a admitir a música alemã; Weber teve ali seus maiores sucessos. Dresden, portanto, era uma cidade artística no sentido amplo da palavra, mais que propriamente literária. Em literatura, recebia suas inspirações de fora. Porém, pela própria multiplicidade de gostos e aptidões que ali se manifestava, era um excelente campo de estudos para um filósofo.

As representações teatrais, as audições de música religiosa ou profana, a visão das obras-primas da pintura e da escultura elevavam o espírito público e criavam uma corrente de ideias liberais. A separação entre artistas ou letrados e a burguesia abastada era menos pronunciada que em outros lugares. Mas a porta também estava escancarada para o diletantismo: esquece-se tão facilmente que a faculdade de compreender não é a arte de produzir! Alguns funcionários ocupavam seu tempo de lazer compondo música, escrevendo em prosa ou em verso. Quando não tinham outra coisa a dizer, contavam suas aventuras de viagem, gênero muito em moda no primeiro quarto do século XIX.

Não encontramos na roda de Schopenhauer em Dresden nenhum escritor de destaque. O mais conhecido é Karl

Heun, que, sob o pseudônimo de Clauren, introduziu a libertinagem sentimental no romance; ele era um desses homens que, segundo a expressão de Platen,* "vão pela manhã para a chancelaria com a pasta debaixo do braço e à noite vão dar uma volta pelo Hélicon";** é o autor de *Mimili*, a edulcorada moça dos Alpes que se senta sem cerimônia nos joelhos de um viajante e — felizmente, para a moral mundana — termina por desposá-lo. Clauren deixou 25 volumes que ninguém mais lê, nem mesmo as mulheres, seu público preferido.

Um amador ainda mais fecundo, já que suas obras completas não ocupam menos de 200 volumes, era Friedrich August Schulze, nascido e morto em Dresden, que escrevia sob diversos pseudônimos — dos quais o mais comum era Friedrich Laun — e cultivava, ele também, o gênero leve e até frívolo. Schopenhauer estimava em especial Gustav Schilling, outro filho de Dresden, autor de romances burgueses cômicos ou humorísticos nos quais põe a nu, em narrativas muito descosidas e quase improvisadas, as grandes e as pequenas misérias da vida humana.

As artes estavam mais bem representadas que as letras. Schopenhauer encontrou em Dresden um amigo da sua família que, apesar da diferença de temperamento, permaneceu sempre muito ligado a ele e conseguiu reatar a correspondência do filósofo, se não com a mãe, ao menos com a irmã. Johann Gottlob von Quandt era filho de um rico negociante de Leipzig. Ao mesmo tempo colecionador ativo e inteligente, era um bom historiador da arte — encontrou no sótão das duas principais igrejas de Leipzig quadros antigos, com os quais enriqueceu o museu. Quandt fez algumas viagens artís-

* August von Platen-Hallermünde (1796-1835), poeta e dramaturgo alemão. [N.T.]

** Montanha consagrada às Musas, situada na região da Beócia, na Grécia. [N.T.]

ticas à França, à Espanha e à Itália, onde se deteve algum tempo em Roma. Correspondia-se com Goethe, era um homem do mundo, livre e feliz, de espírito amplo e coração aberto, que opunha a serenidade de sua alma e de sua vida ao pessimismo do amigo. Mais tarde, Quandt recebeu um título de nobreza e se tornou membro do conselho de administração do museu de Dresden. Suas terras em Dittersbach, que comprou em 1830, abrigavam uma parcela dos tesouros artísticos que acumulou.

Muito diferente era o pintor Ludwig Sigmund Ruhl, amigo que se tornou discípulo de Schopenhauer. Devemos a ele um dos melhores retratos do filósofo, que o pintor havia feito para si próprio e que conservou até sua morte. Mais tarde, Ruhl tornou-se conservador das coleções artísticas de Cassel, sua cidade natal, onde viveu até 1887. Ele era um desses pintores pensadores bastante comuns na Alemanha, às vezes excessivamente pensadores para serem bons pintores. Uma de suas últimas obras, uma aquarela, representa o ascetismo sob os traços de uma mulher emagrecida, vestida com um burel, o olhar voltado para o céu; à direita e à esquerda, outros personagens alegóricos representam as tentações, ilusões, as alegrias vãs da vida. Na parte inferior lê-se esta frase de Schopenhauer: "A renúncia neste mundo e o direcionamento de todas as nossas esperanças para um mundo melhor, tal é o espírito do cristianismo."

Sigmund Ruhl, numa nota inserida no meio de um conto humorístico que publicou em 1882, nos descreve a impressão que Schopenhauer produzia, nos tempos de sua estada em Dresden, naqueles que frequentavam sua casa:

> Não quero de maneira alguma apresentar-te ao mundo, meu bom Arthur, tal como tu te tornaste no fim, após ter reconhecido a miséria e os indizíveis sofrimentos da vida humana. É justamente o contrário que tenho em vista; mi-

nhas lembranças me levam na direção do jovem doutor Schopenhauer, que ainda não tinha renunciado a toda a esperança, tal como, após tê-lo deixado em Göttingen, eu o reencontrei um dia, de maneira totalmente inopinada, em Dresden, atrás da igreja da Santa Cruz.

Apesar das perpétuas discussões, logo nos tornamos companheiros inseparáveis. Só mais tarde compreendi bem quanto proveito tirei do nosso relacionamento. Talvez, também, tu nada pudesses ter me ensinado se eu não estivesse maduro e predestinado ao contágio de teu pessimismo.

Ainda te vejo andando a passos largos pelo terraço de Brühl, no meio de outras figuras que o esquecimento levou e o tempo varreu. Tu estás lá, diante de mim, com o louro "cacho de Apolo" erguendo-se sobre a testa, o nariz socrático, as pupilas penetrantes, que se dilatavam quando tu lançavas alguns clarões terríficos sobre as grandezas poéticas que ocupavam então a mais alta posição em Dresden. Eu era todo ouvidos para tuas discussões, que me instruíam, divertindo. Muitas vezes, para tirar proveito de teu saber, eu percorria o longo caminho que conduz do subúrbio de Pirna às alamedas de Ostra, passando pela ponte do Elba. Então, nós nos sentávamos em teu quarto, tu me doutrinavas sobre isto ou aquilo, anunciando-me o sucesso futuro de tua filosofia ou me falando sobre a *Quádrupla raiz da razão suficiente*, a respeito da qual tua mãe te perguntava se era uma receita para farmacêuticos. Quando, em seguida, te expunha, pobre idiota que era, minhas próprias ideias, eu via como a coluna de mercúrio baixava no barômetro de tua estima. Porém, ela tornava a subir com rapidez maravilhosa quando, por algum relâmpago de pensamento, eu te dava a oportunidade de me indagar bruscamente: "De onde tiraste isso?" E eu te respondia, com a mesma brusquidão e muito ingenuamente: "Mas de onde, pois, a não ser de mim mesmo?" Confesso que tinha pouco fundamento para falar assim, mal conhecendo este eu do qual — como cada um de meus semelhantes — sou portador. Ganhei tua estima perscrutando estas três questões: Quem sou eu? Por que existo? Não seria melhor se eu não existisse? Mesmo quando desen-

> volvi um dia, diante de ti, a ideia da árvore genealógica e da serra que a corta, pude observar que tu logo te sentaste à tua escrivaninha para fazer uma anotação. Essa ideia tornou-se para nós uma verdade, depois que ela nos curou da culpa de transmitir aos outros o fardo da vida.[1]
>
> E agora, caro amigo, perdoa-me as minhas farsas e pega minha mão, se tu ainda podes alcançá-la. E tu, caro leitor, desculpa-me se, por um engano do impressor, esta nota achou-se misturada ao texto.[2]

Aquilo que Schopenhauer exigia de seus amigos, daqueles que julgava dignos de suas confidências, era escutá-lo e dar-lhe a réplica, sem contradizê-lo demais. A maioria conservou por ele, apesar da má acolhida, um apego duradouro. Um deles, o barão de Biedenfeld, escreve, em 1859:

> Arthur Schopenhauer, antes de chegar a Dresden, morara em diferentes regiões da Alemanha e frequentara muito a sociedade. Porém, ele não tinha aprendido a regular certas peculiaridades de seu temperamento nem a suportar com paciência os pequenos defeitos dos outros. Com relação a isso, era incontestavelmente o que se chama de menino mimado, de coração aberto, sincero e honesto, de uma franqueza que raiava a grosseria, com opinião firme sobre todas as questões literárias ou científicas, chamando cada coisa pelo seu nome, não poupando os amigos tanto quanto os inimigos, amando o espírito e às vezes ofensivo em seu *humor*. Havia alguns momentos em que os olhos cinza-azulados, faiscantes, as duas longas rugas do lado do nariz, a voz um pouco esganiçada e a gesticulação curta e brusca lhe davam um ar feroz. Ele levava uma vida retirada e bastante monótona, com seus livros, não buscava estabelecer relações e não se apegava facilmente: mas gostava de estar acompanhado em suas longas caminhadas. Ele andava, então, com passo rápido, conversando com animação sobre os acontecimentos literários, sobre os grandes espíritos, em todos os gêneros. De bom grado falava de teatro. Era necessário passear sozinho com ele para achá-lo amável, atraente e instrutivo. Tive

> muitas vezes esse prazer, e isso conquistou para mim sua benevolência, da qual ainda desfruto. Porém, em geral, era tido como um excêntrico, e o era, em certos aspectos.[3]

Schopenhauer dizia, como Rousseau, que seus melhores pensamentos lhe vinham caminhando. Ele estava sempre munido de uma caderneta, na qual anotava suas observações à medida que a ocasião favorável as fizesse surgir. Em alguma parte nos seus escritos póstumos ele registrou que cada artista, em qualquer gênero, tem um procedimento, um só, que lhe é inato, por meio do qual ele se apodera da natureza; que o dele era apreender a concepção primária ainda bem quente, por assim dizer, e inundá-la logo com um jato de fria reflexão para cristalizá-la e conservá-la. Inimigo do vago, fixava em poucas palavras precisas todo pensamento que lhe ocorria, deixando para desenvolvê-lo em seguida, com mais vagar. Ele preencheu assim, página por página, e sem seguir uma ordem, os dois volumes manuscritos *in-quarto* hoje conservados na Biblioteca Real de Berlim, que contêm a substância de sua grande obra, *O mundo como vontade e como representação.*

A redação definitiva, iniciada em março de 1817, foi concluída no fim do mesmo mês do ano seguinte; no dia 28, Schopenhauer escreveu ao livreiro Brockhaus, que lhe fora apresentado pelo barão Biedenfeld e também era o editor de sua mãe:

> Minha obra é um novo sistema filosófico, novo em todas as acepções da palavra; não uma maneira nova de apresentar algumas coisas conhecidas, mas uma sequência de ideias absolutamente coerentes, não encontrada até agora em nenhuma cabeça humana. O livro no qual assumi a pesada tarefa de tornar essa obra acessível aos outros será, estou convencido, daqueles que se tornam a fonte ou a oportunidade de cem outros livros. Há quatro anos existe essa se-

> quência de ideias de que falo, quanto ao essencial, em minha cabeça. Porém, para desenvolvê-la e torná-la totalmente clara para mim mesmo, me foram necessários quatro anos inteiros, durante os quais não tive outra ocupação além de elaborar meu sistema e estudar as obras que poderiam relacionar-se a ele. Comecei, há um ano, a apresentar tudo em uma redação consequente e inteligível para todo mundo, e acabo de terminar esse trabalho. Essa redação está tão distanciada da redundância ambiciosa e vazia que distingue a nova escola filosófica quanto da tediosa tagarelice do período anterior a Kant. Ela é extremamente clara e límpida, enérgica e, ouso dizê-lo, não isenta de beleza: não tem só um estilo próprio, tem pensamentos próprios. Meu trabalho possui enorme valor para mim porque o considero todo o fruto de minha existência. A impressão que o mundo produz sobre um espírito pessoal está completa aos trinta anos de idade; e o pensamento pelo qual esse espírito — uma vez completada sua educação — reage sobre a impressão recebida não o está menos: tudo aquilo que vem depois nada mais é que desenvolvimento e variação.

Schopenhauer fixava em seguida a tiragem em oitocentos exemplares, e o direito autoral, modestamente, em um ducado por folha. O livro deveria estar pronto para a grande feira de outono em Leipzig. Os honorários seriam completamente quitados no começo de setembro, ou seja, antes de sua projetada partida para a Itália. Por fim, o editor empenharia sua palavra de honra em que o manuscrito e mesmo o título da obra não seriam conhecidos de ninguém, com exceção do impressor.

Já vemos transparecer, na última cláusula, os temores de Schopenhauer, naturalmente desconfiado e sem saber dissimular essa desconfiança. Ele sabia como a falsificação era fácil e como o plágio literário era frequente. Assim, mal o manuscrito saiu de suas mãos, sua ansiedade já aumentava. Brockhaus aceitou todas as condições, mas mandou impri-

mir o livro em Altenburg, onde a censura era menos rigorosa que em Leipzig; daí algum atraso. Em 31 de agosto, Schopenhauer lhe escreve uma longa carta na qual o acusa — em termos pouco moderados — de faltar com a palavra e reclama imperiosamente o pagamento do direito autoral. "Eu exijo isso", diz ele, "assim como se manda dar um táler a um *vetturino** para ter certeza de que ele andará." Acrescenta que a Casa Brockhaus não tem reputação de ser muito escrupulosa quanto a esse aspecto, e adverte que, em caso de necessidade, ele não recuará diante de um processo. Brockhaus, por sua vez, se aborrece e responde que doravante não receberá mais as cartas de Schopenhauer, "mais de um *vetturino* que de um filósofo". A correspondência se interrompe aí. *O mundo como vontade e como representação* foi publicado no final de 1818; o autor recebeu as últimas provas em Roma.

Brockhaus diz, ao encerrar sua carta: "Temo ter impresso apenas a maculatura;** tomara que eu esteja enganado!"[4] Seu temor, infelizmente, era bastante justificado.

NOTAS

1. Schopenhauer, em sua teoria das artes, cita como exemplo de alegoria poética uma velha árvore genealógica "da qual o último broto resolveu passar a vida em continência e castidade completas, e deixar, assim, extinguir-se sua raça. Ele exprime essa resolução cortando ele próprio pela raiz a árvore cujos galhos se estendem por cima de sua cabeça" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro 3, §50 até o fim).
2. *Eine Groteske*, Cassel, 1882; Schemann, *Schopenhauer-Briefe*, p. 469.
3. *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1859, n. 22.
4. *Friedrich Arnold Brockhaus, sein Leben und Wirken, nach Briefen und andern Auszeichnungen, geschildert von seinen Enkel*, Heinrich Eduard Brockhaus, 3 v., Leipzig, 1872-1881 (cf. v. 3).

* Cocheiro que guiava a *vettura*, carruagem de aluguel usada na Itália. [N.T.]

** Termo tipográfico para designar uma impressão muito defeituosa, que não pode ser aproveitada. [N.T.]

10

A ITÁLIA

Estamos muito incompletamente informados sobre a estada de Schopenhauer na Itália. Aquilo que ele chama de seu *Reisebuch* não era, para dizer a verdade, um diário de viagem; tratava-se de um grosso caderno cartonado, no qual ele anotava suas reflexões à medida que o acaso das circunstâncias ou uma leitura as sugeriam. Como as folhas são normalmente datadas, é possível fixar ao menos com alguma precisão as etapas da viagem. Schopenhauer parte de Dresden, em 23 de setembro de 1818, rumo a Viena. No mês seguinte, ele vai para Veneza, onde fica até meados de novembro. Em 19 de novembro, ele está em Bolonha, onde pouco se detém. Passa os últimos dias desse mês e uma parte do mês seguinte em Florença. Por fim, chega a Roma, o objetivo principal de sua viagem artística pela Itália, e ali permanece por todo o inverno. Durante o mês de março de 1819, ele visita Nápoles e os arredores. Depois volta a Veneza, passando por Roma e Florença, e, no mês de junho, retorna à Alemanha. A viagem dura ao todo onze meses.

Schopenhauer dominava bastante bem o italiano para conversar com as pessoas comuns e se pôr a par da literatura. Mais tarde, chegou a aprender os dialetos. Dentre os grandes poetas da Itália, de preferência lia Petrarca. Aquilo que, como verdadeiro moralista, ele buscava antes de tudo na poesia era a expressão vívida e fresca de uma emoção sincera. Achava Dante muito didático, Ariosto lhe parecia simplesmente divertido, e criticava a *Jerusalém libertada* por ser muito calcada na epopeia latina. Quanto ao povo italiano, ele o via através de seu preconceito inglês. Aquilo que, trinta anos antes,

encantava o olhar artístico de Goethe, a flexibilidade dos movimentos, a elegância da atitude, certa distinção inata, não parecia a Schopenhauer senão um véu enganador, jogado sobre uma civilização em decadência. "O caráter dominante", diz ele, "é uma perfeita impudência que faz com que ninguém se julgue abaixo ou acima de nada; eles são assim, sucessivamente arrogantes e vis. Alguém que tenha pudor será muito tímido para certas coisas e muito orgulhoso para outras. O italiano não é nem um nem outro, mas pode ser, de acordo com as circunstâncias, poltrão ou insolente."[1]

O mais interessante de consultar são sobretudo as cartas que Schopenhauer escreve da Itália à sua irmã, Adele; elas se perderam, assim como aquelas que havia endereçado à sua mãe. Porém, algumas cartas de Adele foram conservadas,[2] e nelas encontramos às vezes o eco das impressões do viajante. Adele tinha o gosto pelas artes, possuía talento para desenho e pintura; Goethe gostava que ela recitasse versos. Ele lhe confiava alguns papéis nas peças de circunstância que compunha para as festas da corte. Uma estreita amizade unia Adele à enteada de Goethe, Ottilie von Pogwisch. Em março de 1819, respondendo a uma carta de Schopenhauer, ela diz:

> Agradeço-te mil vezes, meu querido Arthur, pelo fato de que Roma, essa palavra mágica, não me tenha apagado da tua lembrança, porque ainda pensas nos dias de outrora, porque me escreves em tom tão afetuoso. Há muito tempo nada me causava tão viva alegria quanto esta carta, esta pintura de todos os incidentes de tua vida. Estamos habituados a ver Roma e a Itália a uma distância inacessível, e eu mesma não pude compreender como de chofre essa terra prometida e tu me pareceram tão próximos. Tenho a impressão de que te vejo, assisto ao que tu fazes.
>
> Compreendo inteiramente teu sentimento; como, apesar de tudo, o primeiro aspecto não te satisfez; e como, no entanto, tu pudeste em seguida desfrutar de tudo, à medida

> que os objetos se apresentaram diante de teus olhos, sem exaltação fictícia, para uma contemplação pura e tranquila, sem que te tenhas deixado perturbar por algumas ideias preconcebidas ou por algumas concepções imaginárias; como um passado, no qual tu viveste por tanto tempo em pensamento, tornou-se para ti uma realidade presente; como, enfim, isso te interessou e encantou duplamente, em relação à tua obra.

As últimas palavras querem dizer, sem dúvida, que as ideias de Schopenhauer sobre a arte e em particular sobre a arquitetura e a escultura, que constituem o tema de seu terceiro livro, se acharam confirmadas pela visão das obras-primas antigas. Nesse ponto, insiste a correspondente, ela quer conhecer também a opinião do irmão sobre a escultura moderna, sobre Thorvaldsen,* sobre Canova.** Depois ela fala sobre a impressão que *O mundo como vontade e como representação* produziu em Weimar; e Weimar é sempre Goethe. Escreve ela:

> Tua obra deu-lhe grande prazer, e ele logo dividiu o grosso volume em dois,[3] e se pôs a ler. Uma hora depois, enviou-me o bilhete anexo para que eu te transmita;[4] e me mandou dizer que te agradecia muito, que toda a obra lhe parecia boa, mas que comumente ele tinha a mão bastante feliz para descobrir imediatamente, em um livro, as passagens características; e, por conseguinte, havia lido em primeiro lugar as páginas indicadas, que lhe agradaram muito. Ele espera te fazer conhecer ele próprio, com mais detalhes, o fundo de seu pensamento. Ottilie disse-me, alguns dias atrás, que ele não largava mais o livro, que ela jamais o tinha visto ler nada com tal ardor. [...] Ele mesmo disse-me que aquilo que lhe agradava, sobretudo, era a clareza do estilo,

* Bertel Thorvaldsen (1770-1844), escultor dinamarquês. [N.T.]

** Antonio Canova, marquês de Ischia (1757-1822), escultor neoclássico nascido em Veneza. [N.T.]

> embora tua linguagem não fosse a de todo mundo; era preciso antes se habituar a ver as coisas denominadas como tu o querias; mas, a partir do momento em que se sabe que o cavalo não se chamava mais cavalo, mas *cavallo*, e que Deus não era mais Deus, e sim *Dio* ou alguma coisa parecida, o resto ia por si mesmo.

A própria Adele pôs-se a ler, em companhia de Ottilie, as passagens que o irmão assinalara, e ficou espantada de compreender.

> Eu bem leria todo o livro, se tivesse um amigo para explicá-lo. Tenho apenas Haeser, meu professor de italiano, um homem profundamente instruído. Porém, preferia confessar ter lido o romance mais imoral do que uma obra desse gênero: tu não sabes com que loucos sou obrigada a conviver. Bastaria apenas que Haeser me traísse, e eu ficaria marcada. Eu sei pouco, mas mesmo o pouco que sei não gosto de mostrar, porque muita ciência não cai bem em nós, mulheres. No entanto, é necessário um alimento sério para minha vida: é por isso que eu aprendo tanto quanto posso, mas, não podendo fazer nenhum uso de meu saber, eu o encerro bem no fundo de mim mesma, bem no fundo.

Depois de ter dado ao irmão algumas notícias da corte, Adele torna a falar de si:

> É uma coisa estranha como, com todas as diferenças que se devem ao sexo, à educação e ao gênero de vida, nossas duas naturezas se parecem. É só no teu imenso orgulho que não posso me reconhecer; e, no entanto, compreendo como tu chegaste a isso. É preciso *se fechar*, tu dizes, e, por mais que me custe, sou obrigada a te dizer eu mesma que é o único meio que tu tens de defender tua posição. Porém, de qualquer maneira que o destino ou teu espírito te conduza, tu serás sempre verdadeiro comigo, não é, meu amigo? Será que estás louco, ao me escrever que eu sou a única mulher que jamais amaste sem que os sentidos fizessem nada para isso? Isso me faz rir muito. Porém, supondo que eu não

> fosse tua irmã, gostaria muito de saber se tu poderias me amar: existem tantas mulheres que são superiores a mim.

A carta termina com as seguintes palavras: "Em Veneza, tu não viste Lord Byron? Não consigo explicar isso. Há poucos poetas que eu tenha apreciado como ele, e não existe nenhum que eu tenha mais vontade de ver. [...] Adeus, minha carta transformou-se num volume, e um volume leviano, muito descosido. E, no entanto, tudo se liga em meu pensamento. Mas minha vida é feita de tal modo que sou obrigada a pegar sucessivamente a chave da despensa, a paleta, o chapéu de plumas e a pena de escrever. Se tu pudesses ler nas entrelinhas, encontrarias ali o traço de vinte estados de espírito e de vinte casos diferentes. O começo e o fim são o meu amor por ti. *Adio*!"

Sabemos que Lord Byron, enquanto estava em Veneza, fechava impiedosamente sua porta aos visitantes de distinção. Foi mesmo necessária toda a insistência de sua amiga, a condessa Benzoni, para fazer com que ele conhecesse, em abril de 1819, a condessa Teresa Guiccioli, que se tornou em seguida sua companheira inseparável. Mas o pouco zelo que teve Schopenhauer em se apresentar em casa de Lord Byron se explica também por um incidente bastante bizarro, que se passou em novembro de 1818, e que sua irmã ignorava. Eis o que ele contou mais tarde a um de seus amigos: "Eu tinha recebido de Goethe uma carta de recomendação para Byron. Passei três meses em Veneza ao mesmo tempo que ele, e tinha sempre a intenção de levar-lhe a carta. Porém, eis que um dia eu passeava pelo Lido. Estava de braços dados com minha Dulcineia, e subitamente escutei-a gritar em grande agitação: *Ecco il poeta inglese!* Byron passava a cavalo diante de mim como uma lufada de vento, e pelo dia inteiro a *donna* não pôde desvencilhar-se dessa impressão. Guardei com prudên-

cia minha carta, com medo das consequências. Muitas vezes lamentei isso."[5]

Se o caso é verdadeiro — e, para quem conhece o caráter desconfiado de Schopenhauer, ele não tem nada de inverossímil —, um impulso de ciúme teria impedido o encontro dos dois grandes pessimistas do século. A maneira como Schopenhauer fala de sua "Dulcineia" — ela se chamava Teresa, como a condessa Guiccioli — poderia levar a crer numa simples aventura galante. Essa foi, no entanto — excetuando-se o amor pela verdade —, a paixão mais profunda de sua vida. Ele mesmo se proibia de pensar em casamento; sua irmã pensava nisso por ele. Em maio de 1819, quando Schopenhauer estava no caminho de volta, ela lhe escreve: "Onde será que tu estás? Em Milão ou em Bolonha, ou em tua querida Veneza? Aquela que te prendeu a essa cidade começa a me interessar, e desejo que isso termine bem. Aquela que tu amas é rica, e é rica de nascimento. Tu te perguntas se ela te seguiria. Homem singular! Para isso é preciso amor. Se tu encontraste isso, farás bem em segurá-lo. [...] Tu falas de sonhos desfeitos: existem alguns sonhos que duram."[6]

Adele falava como mulher, e como mulher bem sensata. Mas Schopenhauer nada possuía de feminino no caráter e, se chegara a sonhar, tinha bem rapidamente dispersado seu sonho. A fisionomia de Adele Schopenhauer esboça-se com grande nitidez nessa correspondência cujas lacunas são tão lastimáveis. Em primeiro lugar, é seu irmão que buscamos em suas cartas, e terminamos por nos interessar por ela. O que agrada nela é sobretudo o fato de que as influências diversas e em parte poderosas que sofreu tenham deixado sua personalidade intacta. Adele era ao mesmo tempo letrada e mulher mundana, séria e brincalhona, sempre com gosto e medida. Numa sociedade na qual não faltavam pretensiosos e pedan-

tes, ela soube conservar seu espírito simples e natural. Sabia mesmo, quando necessário, raciocinar, repreender seu irmão, mas com mais doçura do que a mãe fazia outrora.

Schopenhauer tinha travado relações com os artistas alemães em Roma; mas achou-se desde o início em completa oposição de ideias com eles. Seguia o gosto clássico em literatura e, em matéria de arte, era pagão, à maneira de Goethe. No círculo que frequentava, todos se declaravam românticos e patriotas, duas palavras que, no fundo, designavam a mesma coisa. A pátria que se invocava não era mais a de 1813, a pátria real e viva que cumpria proteger da invasão estrangeira. A Santa Aliança* fizera prevalecer outro ideal, e a literatura e as artes haviam seguido a evolução da política.

A pátria que se sonhava em meados de 1820 era a velha pátria germânica da Idade Média, o Santo Império Romano, com um imperador eleito, consagrado pelo papa, cercado por seus príncipes e dignitários laicos e eclesiásticos. Os artistas alemães que iam a Roma não se incluíam mais, como no século XVIII, na escola da Antiguidade. Eles copiavam doutamente as inexperiências dos pintores que o espírito do Renascimento ainda não tocara, aqueles que foram chamados de primitivos — embora eles próprios tivessem diante de si outros primitivos, cujos procedimentos aperfeiçoavam lentamente. Eram religiosos, mas com esforço, o que prejudicava a naturalidade, condição suprema da arte. Pensavam como poetas, algumas vezes como teólogos ou como críticos, e não sabiam mais adotar o olhar dos artistas. Concebiam algumas abstrações, às quais a forma não queria se prestar.

---

* Tratado assinado por alguns governantes europeus (especialmente o czar da Rússia e os imperadores da Prússia e da Áustria) com a finalidade de implementar as medidas conservadoras definidas pelo Congresso de Viena (1815), para reestruturar politicamente a Europa após a derrota de Napoleão. [N.T.]

As madonas de Rafael, os cristos de Leonardo e Ticiano, que encarnavam o ideal divino na beleza humana, pareciam muito pagãos. Pintavam-se de preferência virgens contritas, que mal ousavam olhar para o filho, santos emaciados pela abstinência, salvadores do mundo que abençoavam as crianças ou ensinavam os adultos com gestos indecisos, com ares pensativos e sorrisos beatos. Certa vez, Schopenhauer discorria no Café Grego — lugar de reunião dos "Cavaleiros da Távola Redonda" — sobre as vantagens da mitologia grega, que oferecia ao artista, nos deuses do Olimpo, uma série de formas consagradas para as variações típicas da natureza humana. Um escultor o interrompeu, dizendo: "Nós temos para isso os doze apóstolos." "Deixai-me, pois", replicou Schopenhauer, "com vossos doze filisteus de Jerusalém!" Um grito geral de reprovação acolheu essas palavras. Schopenhauer isolava-se cada vez mais de seus compatriotas; quase só frequentava os viajantes de passagem, sobretudo os ingleses, que lhe pareciam os mais livres de preconceitos.

Sua irmã teria desejado vê-lo menos intransigente. Ela achava que Schopenhauer desperdiçava sua energia, se mostrava muito desdenhoso com a opinião pública, e que, afinal, sendo homem, era necessário conviver com os outros homens. Interiormente, também, ela se sentia melindrada em seu próprio sentimento religioso. Escreve ela:

> Tu falas, meio de brincadeira, da má reputação que obtiveste em Roma e que, infelizmente, lá deixaste ao partir. Causa-me uma pena inexprimível ouvir-te dizer isso. Afinal, pode-se espezinhar o julgamento do mundo; mas, suplico-te, não faças disso um jogo. Bem posso adivinhar do que te acusam. Eu também, confesso-te, muitas vezes tive a covardia de pôr teu livro de lado, quando caía em certas passagens. As maneiras de ver de vocês, filósofos, não me são totalmente estranhas; porém, embora eu não seja de forma

> alguma devota, nem mesmo autenticamente cristã — aquilo que agora, ao menos, é assim que se chama —, temo achar-me em contraposição de crença contigo, e esse sentimento é doloroso para mim. Também não posso aprovar teu desprezo pela humanidade. Puxa o quanto tu quiseres a corrente da vida que nos liga todos uns aos outros, e tu não te livrarás dela; é uma grande questão saber se não chegará a hora em que tu terás necessidade desses homens acima dos quais hoje te elevas com orgulho. O que aconteceria se tivesses de te aperceber, então, que bem poderias ter realizado tua obra sem a sobrecarregar com o peso desse ódio; e que mesmo essas pequenas desavenças, que podem levar às grandes, não têm absolutamente relação alguma com tua obra? Estou firmemente convencida de que aquilo que te leva a pôr tantas pessoas contra ti é a presunção que confere o sentimento de uma força interior, da qual eu mesma não posso me defender. Quanto mais numerosa é a horda inimiga, maior é a vitória, e maior também é o orgulho. Mas, no fim, será que isso vale a pena? Toda essa grande vitória teria sido útil? Quem sabe se não combateste simplesmente contra moinhos de vento, se não seria mais fácil e ao mesmo tempo mais prudente esquivar-te?

Schopenhauer não era homem de contornar qualquer obstáculo que encontrasse em seu caminho. Também não estava disposto a abandonar a menor parcela daquilo que chamava de seu direito. Ele logo teve a oportunidade de provar isso em uma circunstância na qual seu interesse material estava em jogo. Em Milão, recebeu a notícia de que a casa Ludwig Abraham Muhl e Cia., de Dantzig, na qual estava depositada a fortuna de sua mãe e uma parcela da de sua irmã, e à qual ele próprio havia emprestado uma soma de 9.400 táleres, havia suspendido seus pagamentos. Primeiro escreveu à irmã dizendo que estava disposto a partilhar com ela e com a mãe aquilo que lhe restava, oferta que não foi aceita.

De volta a Dresden, em agosto de 1819, ele soube que a Casa Muhl oferecia a seus credores um dividendo de 30%.* Adele e a mãe, mal-aconselhadas, aceitaram. Arthur declarou que, sem se opor ao arranjo projetado, apresentaria suas letras de câmbio numa época — próxima, segundo ele — em que a casa reconstituída pudesse quitá-las integralmente. De fato, no fim de dois anos, ele recebeu de volta o seu patrimônio. O sentimento que o determinava naquela circunstância se exprime num trecho de carta que escreve a seu devedor: "Eu ainda veria vossos filhos passarem por mim em uma brilhante carruagem de luxo, enquanto eu, velho e gasto professor, gemeria pela estrada. Eu vos felicitarei por isso, a partir do momento em que não me devereis mais nada. Porém, vosso derradeiro sacrifício, antes de fundar vossa nova fortuna, será me reembolsar. Em seguida, que o céu e a terra vos sejam propícios."[7]

NOTAS

1. *Nachlass*, Grisebach, v. 4; *Neue Paralipomena* (Nova Paralipomena), §258.
2. Elas foram primeiramente publicadas in Gwinner, *Schopenhauers Leben*, p. 188ss.
3. Um grande volume *in-quarto* de 742 páginas, com um formato muito incômodo.
4. Esse bilhete era assim concebido: "Pag. 320-321; 440-441: Goethe." A primeira das duas passagens indicadas trata do sentimento do belo (livro III, §45); a segunda, do *caráter adquirido*, ou seja, "do que nós nos tornamos na vida e pelo uso do mundo, daquilo de que falamos quando louvamos um homem por ter caráter ou quando o censuramos por não o ter" (livro IV, §55ss).
5. Robert von Hornstein, "Meine Erinnerungen an Schopenhauer", *Neue Freie Presse*, 21-23 de novembro de 1883; apud Grisebach, *Schopenhauer, Geschichte seines Lebens*.
6. Em outra carta, de novembro, ela dizia ainda: "Jamais teria acreditado que tu eras capaz de tal paixão"; cf. Gwinner, op. cit., p. 202.

---

* Ou seja, o pagamento de 100% da quantia devida com um deságio de 70%. [N.T.]

7. A crítica que foi feita a Schopenhauer, de falta de generosidade em suas relações com a família, baseia-se num vago testemunho do poeta Karl Von Holtei, que foi fazer algumas conferências em Weimar em 1828 e tinha viva admiração por Johanna Schopenhauer. "Asseguraram-me", diz ele, "que mãe e filho tinham-se desunido por causa da conduta pouco filial deste último em algumas questões de dinheiro. Sem querer desculpá-lo nem sobretudo acusar minha falecida amiga, creio que talvez, de um ponto de vista prático, Arthur não estivesse inteiramente errado" (*Erzählungen und Plauderein*, I, Breslau, 1879). No entanto, as negociações relativas à falência da Casa Muhl deram lugar a um mal-entendido. Tendo assinado o contrato, Adele convidou seu irmão a fazer o mesmo. Schopenhauer foi novamente tomado do seu incorrigível defeito: a desconfiança. Ele imaginou que a irmã havia escrito sob a inspiração da mãe, e que esta havia se entendido com a Casa Muhl para obter a concordância do filho. Mais uma vez, a correspondência entre os dois irmãos viu-se interrompida por muitos anos.

11

BERLIM

A perturbação momentânea que avassalou as finanças de Schopenhauer foi uma das causas que o levaram a buscar apoio e recursos no ensino universitário. Mas não foi a única. Os testemunhos de estima que recebera de alguns homens competentes não o consolaram do fato de ser ignorado pelo público e pela juventude estudantil. O único meio de sair de um isolamento contra o qual seu orgulho se revoltava era um curso ministrado em uma das grandes universidades alemãs. Kant havia lecionado, Hegel ainda ensinava, e os discípulos deles, depois de terem aprendido a doutrina de seus mestres de forma direta, levavam-na para todas as regiões da Alemanha. Será que Schopenhauer não devia, ele também, conquistar pela palavra a influência que seus escritos, segundo parecia, não lhe proporcionavam?

De início ele hesitou entre Heidelberg, Göttingen e Berlim. Em dezembro de 1819, escreve de Dresden ao naturalista Blumenbach, cujas lições acompanhara outrora em Göttingen:

> Após ter residido longo tempo na Florença alemã, quis conhecer também a verdadeira Florença, assim como Roma e Nápoles. Eis-me de volta dessa viagem tão agradável quanto instrutiva, e me preparo para entrar na vida prática, tanto quanto isso é possível para um homem muito teórico, como aprouve à natureza me moldar. A única via aberta para mim é o ensino. Até aqui, não senti em mim essa vocação, não estando eu ainda bastante de acordo comigo mesmo. É verdade que já há seis anos a faculdade de Iena fez de mim um doutor, mas eu não podia, em mim mesmo, confirmar essa sentença. Aos meus próprios olhos, depois, como antes, eu era um estudante, com a única diferença de que me tornara

> meu próprio professor, doutrinando seu aluno em parte *ex ingenio*,* em parte com a ajuda da biblioteca daqui, que só é inferior à de Göttingen. Os cadernos desse curso, enquanto professor e aluno passavam suas férias na Terra Santa do Lácio, foram entregues ao mundo erudito e pensante, a fim de que ele os examine algum dia, se tiver tempo e vontade para isso. Porque aprendi com vosso excelente colega Lichtenberg[1] que, quando se lança um livro no mundo, não é possível imaginar que todos imediatamente irão pôr o cachimbo de lado — ou acender o cachimbo — para lê-lo. Um livro deve ser feito como os biscoitos de Göttingen; deve ser conservado por algum tempo sem, no entanto, ficar muito seco. Tendo, pois, terminado, como acabo de lhe dizer, meus anos de aprendizagem e também os anos de viagem, creio hoje ser possível conferir a mim mesmo o grau de doutor, e considero que algumas pessoas bem poderão aprender alguma coisa de mim.

Ele declara, no fim da carta, não visar a nenhuma espécie de influência política: "Estou compenetrado da ideia de que o verdadeiro sábio deve mirar o melhoramento da humanidade em geral, em todos os tempos e em todos os países, e acreditaria — quanto a mim — diminuir-me se limitasse minha atividade à pequena esfera do tempo atual. Só nutro uma medíocre consideração por esses pretensos filósofos que se tornaram publicistas, e que, pelo próprio fato de terem em vista sobretudo seus contemporâneos, mostram que não saberiam escrever uma só linha que mereça ser lida pela posteridade."[2]

Blumenbach promete-lhe a melhor acolhida por parte dos professores, mas não ousa garantir-lhe um numeroso auditório. Schopenhauer terminou se decidindo por Berlim, "onde espera encontrar ouvintes mais apropriados para suas aulas, de idade mais madura e de cultura mais avançada".[3]

* "Pelo gênio natural". [N.T.]

Talvez também o pensamento de uma luta direta contra Hegel estivesse no recôndito de seu espírito. O discurso inaugural que fez, em latim, teve como tema o elogio da filosofia e do filósofo por excelência, Kant. Ele dizia, no fim, que o fogo sagrado aceso por Kant tinha sido abafado por aqueles mesmos que estavam encarregados de conservá-lo. Haviam surgido sofistas que, com vãs querelas de palavras, tinham desacreditado a pesquisa filosófica e desviado dela o público. Chegara a hora de um vingador, armado com todas as peças, limpar o terreno e recolocar a verdadeira ciência em lugar honroso.

O tema do curso, anunciado para o segundo semestre de 1820, era uma "filosofia universal", abarcando lógica, cosmologia, teoria das artes e dos costumes;[4] esta era a substância condensada do livro *O mundo como vontade e como representação*. Não é de espantar que, com um programa dessa extensão, faltasse tempo ao professor. Em 9 de agosto, Schopenhauer escrevia a seu amigo Osann: "Não vejo meio de terminar, mas na próxima semana é forçoso que eu diga: *ecclesia missa est*."[5] Ele dava aula nos mesmos horários que Hegel, cujas lições eram acompanhadas por muitos alunos; as dele, por poucos, sem que se saiba exatamente quantos estudantes se inscreveram; os números apresentados são pura fantasia. Sabe-se apenas que Friedrich Eduard Beneke, que um pouco mais tarde lecionou filosofia na Universidade de Berlim, estava entre seus alunos.[6]

Para o semestre do inverno 1820-1821, Schopenhauer manteve o mesmo tema, mas o curso não aconteceu, e dessa vez foi realmente porque o número de inscrições não lhe pareceu suficiente. Ocorreu o mesmo nos três semestres seguintes, depois dos quais a própria oferta do curso foi interrompida, em consequência de uma nova viagem para o Sul. Em resumo, as aulas de Schopenhauer em Berlim foram um

fracasso. O talento do professor e o valor do filósofo de nada adiantaram. Hegel era o professor titular, aquele que se encontrava nos exames; Schopenhauer não passava de um dos cinco *privatdocent*:* havia quatro além dele, e um era o filho de Fichte.**

Sabemos também que o derradeiro esforço da dialética de Hegel era encontrar a fórmula filosófica do Estado prussiano, ao passo que Schopenhauer, proibindo-se qualquer alusão à política do dia, pretendia ensinar apenas para "a humanidade de todos os tempos e de todos os países". Hegel dizia que a lei do desenvolvimento histórico era a propagação da liberdade no mundo, mas tinha o cuidado de acrescentar que o Estado, sendo uma forma da Ideia absoluta, devia ter sua representação material, una e intangível, na pessoa do soberano. Ele considerava a filosofia superior à religião, mas afirmava também que o fundador do cristianismo era a mais alta personificação de Deus na Terra. Essas contradições entre o espírito do sistema e as aplicações que o mestre fazia dele só vieram à luz mais tarde, e tornaram-se então a causa principal da dissolução da escola. Mas, naquele momento, Hegel tinha o apoio dos políticos e dos teólogos, e seu ensinamento, difundido por seus discípulos, tinha a força de uma instituição de Estado.

Nada retinha Schopenhauer em Berlim. Ele não tinha nenhuma publicação importante em vista. Quanto aos volumes manuscritos, coleções de artigos diversos, de reflexões e aforismos, que utilizou mais tarde para *Parerga e Paralipomena* ou para a nova edição de *O mundo como vontade e como re-*

---

* Nas universidades alemãs, o *privatdocent* era um professor que não recebia salário, sendo remunerado por uma taxa paga pelos próprios estudantes. [N.T.]

** Immanuel Hermann Fichte (1797-1879), filósofo alemão, filho de Johann Gottlieb Fichte. [N.T.]

presentação, ele podia continuá-los em qualquer parte. Em 27 de maio de 1822, partiu de Berlim para se consolar de seus dissabores sob o céu claro e tranquilizante da Itália.

Algum tempo antes, ele escreve a Osann: "Se na Itália não me conhecem e não me consideram, eu sei por quê; porém, quando a mesma coisa acontece na Alemanha, sou em primeiro lugar obrigado a procurar as razões disso, e essas razões não tornam a Alemanha mais querida para mim." Em seguida, ele encarrega Osann de lhe indicar, durante sua ausência, tudo aquilo que aparecesse sobre seu livro nas revistas: "Bem sei que se ocupam pouco de mim, mas sei também que nem sempre será assim. O metal do qual meu livro e eu somos feitos é muito raro neste planeta, e terminarão por reconhecer seu valor: vejo isso muito claramente, e é preciso muito tempo ainda até eu crer que esteja me iludindo. Que me ignorem ainda por mais dez anos, nem com isso minha confiança será abalada."

Schopenhauer atravessou a Suíça para chegar a Milão e, após ter feito um desvio por Gênova e pela Cornija,* chegou a Florença, onde passou todo o inverno. Em 29 de outubro, ele escreve a Osann:

> Eis-me ainda com essas pessoas mal-afamadas, que têm tão belos rostos e almas tão vis. Uma infinita jovialidade está pintada em todos os seus traços; ela provém de sua saúde, e esta provém do clima. Muitos dentre eles têm o semblante tão espiritual que verdadeiramente se acreditaria que, por trás desse semblante, existe alguma coisa. Eles são tão finórios e astuciosos que sabem mesmo assumir ares honestos, e no entanto são tão evidentemente pérfidos e impudentes que os admiramos sem pensar em nos aborrecer com eles. Suas vozes são terríveis; se um único homem se pusesse a gritar nas ruas de Berlim, como alguns milhares fazem aqui, toda a

* Estrada das montanhas que costeava o Mediterrâneo. [N.T.]

> cidade logo o cercaria. Mas, nos teatros, seus trinados dão prazer de ouvir. [...] A segunda vinda à Itália é ainda mais agradável que a primeira. Com que entusiasmo saudei cada detalhe característico! Aquilo que nos é estranho e aquilo que foge dos nossos hábitos nos choca menos da segunda que da primeira vez. Mesmo aquilo que nos repugna e nos incomoda produz o efeito de um velho conhecimento; por outro lado, distingue-se depressa o que convém, e sabe-se desfrutar disso. Parece-me que tudo o que sai diretamente das mãos da natureza, o céu, a terra, as plantas, as árvores, os animais e as figuras humanas, é aqui exatamente como devia ser, ao passo que entre nós esses elementos são simplesmente do modo como é possível admiti-los a rigor. [...] Passarei o inverno aqui. Convive-se com a Itália como com uma amante, hoje em discussão, amanhã em adoração; convive-se com a Alemanha como com uma criada, sem cólera e sem amor.

Schopenhauer observa que seu próprio humor se suaviza no contato com a leveza italiana. Ele se torna mais indulgente com as opiniões dos outros; busca as distrações mundanas, das quais outrora fugia: "Rio de mim mesmo quando passeio com um dominicano claro pelos jardins Boboli, e quando me surpreendo a reclamar com ele da decadência dos conventos; ou quando, no salão brilhantemente iluminado de uma *villa*, faço a corte a uma inglesa." E, em carta posterior: "Eu estava sociável como não era há muito tempo; frequentava até a alta sociedade. Com isso, minha experiência e meu conhecimento dos homens foram ampliados, e esse tempo não foi de maneira alguma perdido para mim. Ver e conhecer é tão útil quanto ler e aprender. Tive todo o tempo livre para estudar as obras de arte reunidas em Florença, e o povo italiano forneceu amplo material para minhas observações."

O retorno foi menos feliz. Schopenhauer chegou a Munique nos últimos dias de maio de 1823 e aí se reteve um ano inteiro em consequência de uma doença nervosa; e ficou sur-

do de um ouvido. Durante um tratamento que fez em Gastein, escreveu esta página, que mais tarde inseriu nos *Aforismos sobre a sabedoria*:

> Todos nós nascemos na Arcádia, segundo a expressão de Schiller; quer dizer que entramos na vida com a confessa pretensão de sermos felizes e de desfrutar, e com a louca esperança de ver essa pretensão se realizar. Mas eis que chega o Destino, nos agarra violentamente e nos ensina que nada é nosso, tudo é dele, que ele tem um direito incontestável não somente sobre nossos haveres e nossos ganhos, sobre nossa mulher e nossos filhos, mas sobre nossos braços e nossas pernas, sobre nossos olhos e nossos ouvidos, e sobre nosso nariz, no centro do rosto. Em todo caso, a experiência não tarda a nos convencer de que a felicidade e o gozo são uma *fata* morgana* visível apenas de longe, que desaparece tão logo dela nos aproximamos, ao passo que o sofrimento e a dor são reais, nos abordam diretamente e não esperam que nós os procuremos. Reconhecemos, então, que aquilo que o mundo pode nos oferecer de melhor é uma existência sem dor, tranquila, suportável, e não pedimos mais que isso. Nós diminuímos nossas pretensões para estarmos mais seguros de concretizá-las. Porque o melhor meio de não ser infeliz é não desejar ser muito feliz.[7]

A infelicidade, no entanto, tem um lado bom: algumas vezes ela desperta as simpatias adormecidas. Uma reaproximação ocorreu entre Schopenhauer e a irmã. Por volta do fim do mês de junho de 1824, tendo recobrado suas forças, ele encaminhou-se para as margens do Reno, cujo clima sempre apreciara e onde já tinha pensado em se estabelecer. De Manheim, onde passou dois meses, escreveu a Adele, que estava na estação de águas de Wiesbaden com a mãe. Ele queria revê-la; mas o encontro planejado não aconteceu, não se sabe por quê.[8]

---

* Nome dado a um tipo incomum de miragem. [N.T.]

Em setembro, tornamos a ver Schopenhauer em Dresden. Talvez ele esperasse que uma nova temporada nessa cidade — onde ele havia elaborado e escrito sua grande obra — estimulasse uma vez mais sua atividade. Parecia querer instalar-se ali de modo estável. Durante todo o inverno, levou uma vida muito retirada, ocupado em ler os filósofos cujas ideias correspondiam às suas. Fez longos resumos da obra de Cabanis,* *Relações entre o físico e o moral*, cuja segunda edição acabava de ser publicada. Observou, voltando-se para si mesmo, que essa segunda edição de um livro "tão cheio de ideias" [*gehaltvoll*] tinha chegado dezenove anos depois da primeira: levando-se isso em conta, *O mundo como vontade e como representação* também podia esperar seus leitores. Schopenhauer propunha-se traduzir para o alemão os escritos de Hume sobre a religião natural; a respeito disso, chegou mesmo a mandar uma longa carta a um editor de Berlim; mas o projeto não teve continuidade.[9]

Em maio de 1825, Schopenhauer foi bruscamente arrancado de seus estudos por um ridículo processo, que se arrastava havia quase quatro anos e exigia sua presença em Berlim. Tratava-se de um fato que datava de sua precedente estada naquela cidade, e que remontava ao mês de agosto de 1821. Uma costureira pouco discreta, que ocupava um quarto na mesma casa que ele, um dia se instalara diante da sua porta para controlar as visitas que o filósofo recebia. Ele intimou-a a se retirar e, diante da recusa, empurrou-a com violência no corredor para onde dava o apartamento. A mulher alegou ter sido agredida por ele e arrastada pelo chão. Deu queixa, o que de início só teve como resultado condená-la a pagar as custas do processo. Ela apelou.

* Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808), médico e filósofo francês. [N.T.]

Confiante no julgamento que o inocentara, e pronto a partir para a Suíça, Schopenhauer julgou que não precisava adiar a viagem. Infelizmente, os juízes da segunda instância foram de opinião diferente dos da primeira; eles lhe infligiram, na sua ausência, uma multa de vinte táleres. Então, a queixosa agiu pelo direito civil; à medida que o processo se estendia, suas pretensões aumentavam. Ela percebeu que tinha alguns órgãos lesados em consequência da queda. Daí resultou um inquérito médico que confirmou uma parte dos fatos alegados. Enfim, a dama atuou tão bem que Schopenhauer foi obrigado a lhe pagar as despesas feitas com suas doenças, supostas ou reais, e uma indenização vitalícia de quinze táleres por trimestre por incapacitação para o trabalho. Ele confiara sua defesa a um advogado pouco diligente, enquanto a parte contrária era orientada por um homem muito astucioso. Todo o caso teria merecido ser retratado por um Beaumarchais.[10]

O nome de Schopenhauer reapareceu no quadro dos cursos oferecidos na volta às aulas em outubro de 1826. O tema que ele anunciava era teoria do conhecimento; os horários, como antes, coincidiam com as aulas de Hegel. Houve três inscrições; o professor se absteve, fazendo a mesma coisa até 1831. Talvez ele apenas desejasse figurar formalmente entre os membros da universidade. Uma folha encontrada em seus papéis nos faz conhecer a qualidade dos cinco ouvintes inscritos para o semestre do inverno 1828-1829: um conselheiro áulico, um cambista, um dentista, um escudeiro e um comandante. O auditório era ao mesmo tempo pouco numeroso e bastante eclético, reunindo em seu estreito quadro quase todas as classes da sociedade. Só faltavam os estudantes.

No entanto, o filósofo não permanecia inativo; desenvolvia certas partes de seu sistema e estendia ramificações em todos os sentidos. Acrescentava alas a um edifício cuja soli-

dez, apesar da desatenção dos contemporâneos, não lhe deixava qualquer dúvida. Schopenhauer traçou, em 1826, o primeiro esboço de um de seus melhores escritos, os *Aforismos sobre a sabedoria*. No ano seguinte, escreveu "Física astronômica", mais tarde capítulo de *A vontade na natureza*. Um artigo publicado em 1829 na *Foreign Review* de Londres sugeriu-lhe o projeto de traduzir para o inglês as obras de Kant. Ninguém era mais qualificado que ele para tal empreitada, e não havia nenhuma fatuidade de sua parte ao escrever "que talvez não se encontrasse, no espaço de um século, outra cabeça onde estivessem reunidos tanto kantismo e tanto inglês quanto na minha".[11] Dois editores aos quais ele se dirigiu sucessivamente recuaram diante dos custos. Já sabendo inglês, francês e italiano, ele tinha começado, em 1825, a estudar espanhol. Traduziu o *Oráculo manual*, do moralista Baltasar Gracián. Porém, mais uma vez, faltou-lhe a intermediação necessária com o público — o editor — e a tradução só foi publicada depois de sua morte.

Todos esses estudos, todos esses reconhecimentos que ele realizava em todos os sentidos em torno de seu sistema, faziam-no desejar uma nova edição, ampliada e corrigida, de sua grande obra. Em 24 de novembro de 1828, Schopenhauer escreveu ao editor Brockhaus para saber como estava a venda da primeira edição. Este respondeu-lhe que restavam 150 exemplares no depósito; quanto ao número de exemplares vendidos, não podia indicar exatamente, já que parte da edição fora convertida em papel de embrulho. Em todo caso, o débito era insignificante. À nova carta escrita em maio de 1835 o editor respondeu do mesmo modo. "Lamento vos dizer", acrescentava ele, "que, para tirar ao menos algum proveito daquilo que resta, tive que pôr a maior parte de lado e conservar apenas um pequeno número de exemplares." Schopenhauer não falou mais da segunda edição.

Em 1831, o cólera fez sua aparição nas fronteiras orientais da Prússia, aproximando-se pouco a pouco de Berlim. Schopenhauer tivera um sonho na última noite de dezembro. Não acreditava que os sonhos fossem o simples jogo de uma imaginação transtornada, mas não atribuía a todos eles o mesmo valor. Alguns tinham uma verdade apenas hipotética, e ele pensou que aquele que acabara de ter, e que inicialmente o assustara, estava entre estes. "Os filósofos mais determinados", diz Lichtenberg, "algumas vezes são supersticiosos e acreditam em pressentimentos." Lichtenberg poderia ter citado a si mesmo como exemplo. Schopenhauer persuadiu-se de que morreria naquele ano se não deixasse Berlim e obedeceu à voz profética que falava dentro de si. Três meses depois, Hegel era vítima do flagelo.

Em setembro, Schopenhauer chegou a Frankfurt, onde passou — quase sem interrupção — a última etapa de sua vida. Ainda por vinte anos esperou a celebridade que ambicionava e que acreditava ser merecida. Ele a aguardava, nem sempre sem impaciência e cólera, mas sem se desencorajar nem duvidar por um instante de que seu dia iria chegar. A morte de Hegel foi uma apoteose. Começou-se por deificá-lo, comparando-o a Alexandre, que conquistara metade do mundo para a civilização grega, ou a Jesus Cristo, que renovara a consciência religiosa da humanidade.

Depois partilharam seus despojos. Uns ficaram com a parte conservadora do sistema, outros com a parcela revolucionária: os hegelianos de direita e os de esquerda. Entre eles situavam-se os do centro, os tímidos e indecisos, os puros intérpretes do mestre, os simples comentadores de um texto muitas vezes obscuro. Durante o período agitado que transcorreu de 1830 a 1848, todas as teorias políticas ou religiosas, todas as tentativas de reforma, todos os projetos de reação apoiaram-se em Hegel e buscaram sua fórmula em seus es-

critos. Por fim, toda a escola afundou no derradeiro naufrágio das ideias liberais, depois de 1848. Foi o momento em que a filosofia alemã, sem sair do kantismo, pôde retomar o pensamento de Kant na origem, continuá-lo e desenvolvê-lo em uma nova direção.

NOTAS

1. O humorista [partidário da doutrina dos humores constitutivos do corpo humano] Lichtenberg, durante trinta anos, ensinou ciências naturais na Universidade de Goettingue, onde morreu em 1799.
2. Gwinner, *Schopenhauers Leben*; Grisebach, *Schopenhauers Briefe*.
3. Carta ao professor Lichtenstein, de dezembro de 1819, in Gwinner e Grisebach.
4. *"Arthur Schopenhauer privatim senis per hebdomadem horis universam tradet philosophiam, i.e. doctrinam de essentia mundi et mente humana."*
5. Schemann, *Schopenhauer-Briefe*. Friedrich Osann e Schopenhauer estudaram juntos no ginásio de Gotha; eles se reencontraram em Dresden, onde o mesmo gosto pelas artes criou entre os dois uma amizade durável. Osann foi mais tarde professor de filologia clássica em Iena e em Giessen. Era um espírito amável e, ao que tudo indica, foi a única paixão de Adele, irmã de Schopenhauer. Gwinner conta que, quando Schopenhauer soube da morte do amigo, em 1858, foi tomado de uma emoção que não lhe era habitual.
6. Dizem também que Schopenhauer não pôde chegar até o fim do semestre por falta de alunos. A carta a Osann, de 9 de agosto, prova o contrário. Beneke publicou, no *Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung* de dezembro de 1820, uma crítica de *O mundo como vontade e como representação*, na qual pretendia refutar o autor com as suas próprias palavras; ele o fez por meio de citações truncadas ou mal interpretadas, atraindo assim uma veemente réplica de Schopenhauer. Cf. Gwinner, op. cit., p. 288.
7. *Aphorismen zur Lebensweisheit*, cap. 5.
8. A carta de Schopenhauer se perdeu; porém, os Arquivos de Goethe e Schiller em Weimar guardam uma carta de Adele a Goethe, na qual ela diz: "Tive ontem uma grande alegria, uma alegria inesperada, e é a vós, caro e excelente pai, que é preciso contar, porque aqui, como em toda parte, sou obrigada a me fechar em mim mesma, e ninguém percebe quando meu coração bate mais rápido. Meu irmão está completamente restabelecido. Ele se encontra em Manheim e escreveu-me para me propor um encontro em Frankfurt" (cf. Schemann, p. 497).
9. Cf. Schemann, p. 150. Tieck [Ludwig Tieck (1773-1853), escritor, crítico e editor alemão] encontrava-se então em Dresden, onde logo assumiu a direção do teatro. Schopenhauer teve apenas breves relações com ele. Holtei

conta (*Erzählungen und Plaudereien*) que Schopenhauer, numa discussão filosófica com Tieck, lançou-lhe bruscamente a seguinte apóstrofe: "O senhor, pois, tem necessidade de um Deus?" Porém, sabemos que não é possível confiar demais nas informações de Holtei. Tieck abandonara havia muito tempo o pessimismo da juventude e era um dos líderes do Romantismo. Todas as suas opiniões filosóficas e literárias afastavam-se de Schopenhauer; isso basta para explicar a pouca simpatia que existia entre os dois.

10. Cf. as peças do processo em Gwinner, p. 305ss; e Grisebach, como apêndice, *Schopenhauer*, p. 295ss; 304ss. A senhorita Marquet — o empurrão de um filósofo imortalizou seu nome — tinha 47 anos quando se deu o delito; durante vinte anos ela ainda desfrutou da indenização; quando morreu, Schopenhauer fez-lhe o seguinte epitáfio: *Obit anus, abit onus* ["A velha morreu, a obrigação foi cumprida"; a palavra latina *anus* tanto pode ser traduzida por *velha* quanto por *asno*].
11. Carta ao diretor da revista, 21 de dezembro de 1829, in Gwinner, p. 343.

12

SCHOPENHAUER E KANT

Foi um erro de Schopenhauer acreditar, ou, antes, persuadir-se de que Fichte, Schelling e Hegel tinham sido falsos intérpretes da doutrina de Kant: um terrível erro voluntário, porque Schopenhauer jamais se dera ao trabalho de refutar com seriedade seus três predecessores. Ele se contentava em chamá-los de "os três grandes sofistas". Quanto a Hegel, em particular, desvencilhava-se dele com pouco esforço, declarando-o ilegível — o que era verdade, em certo sentido, e podia servir de justificativa para um simples leitor, mas não para um adversário.[1] Se tivesse desejado olhar mais de perto, teria se convencido de que o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel, não menos que sua própria teoria do conhecimento, tinha raízes no criticismo de Kant.

Uma grande filosofia, como a de Kant, não é um terreno murado no qual só se penetra por uma porta estreita; é um território aberto, de onde partem, como do templo da sibila, cem alamedas diversas. Schopenhauer e Hegel abordaram a doutrina do mestre, cada qual segundo um aspecto. Mas ambos são discípulos de Kant, assim como Platão e Aristóteles, que, por mais opostos que pareçam, estão ligados um ao outro, em definitivo, pelos ensinamentos de Sócrates.*

O ponto capital da filosofia de Kant é o caráter relativo e condicional do saber humano. Nosso conhecimento se compõe de nossos juízos, e estes se fundamentam em nossas percepções. Ora, aquilo que percebemos não são as próprias

---

* Sem falar que Aristóteles, durante longos anos, foi aluno da Academia de Platão. [N.T.]

coisas, mas a imagem das coisas que nossos sentidos nos transmitem. Em outras palavras, nosso saber é feito de aparências. Vemos tudo sob as condições do tempo e do espaço, que são como as formas de nossa sensibilidade. Um ser que vivesse fora do tempo e do espaço não perceberia nada do que percebemos. Pela mesma razão, tudo que está fora do tempo e do espaço — o eterno, o infinito, o absoluto — nos escapa, e todas as ideias que formamos sobre isso só podem ser quiméricas: é o "fruto proibido" do qual é preciso se abster. A filosofia desceu, como nos tempos de Sócrates, do céu à terra. A metafísica não é mais uma construção ambiciosa, com a pretensão de abarcar a universalidade das coisas e explicar o mistério da criação. Ela se transforma "na ciência dos limites da razão humana".[2]

A faculdade de conhecer se manifesta, segundo Kant, sob três formas sucessivas; em primeiro lugar, ela é sensibilidade ou faculdade de perceber; em seguida, inteligência ou faculdade de julgar; por fim, razão ou faculdade de coordenar os juízos e reduzi-los a um sistema. A sensibilidade, como primeira manifestação da faculdade de conhecer, não é puramente passiva; perceber já é agir. À matéria que os seus órgãos lhe fornecem, a sensibilidade apresenta seus moldes, que são as noções de tempo e espaço. Ela configura e transforma tudo que recebe, ela põe em tudo sua marca, sua assinatura. Substitui o mundo real por um mundo de fenômenos, que lhe pertence, que é obra sua, e que ela transmite à inteligência e à razão. Nesse sentido, Kant pôde dizer que a razão humana cria o Universo. Ele pretendia falar somente do universo sensível, do conjunto dos fenômenos que, para nós, substitui a universalidade das coisas. Seus sucessores tiveram apenas que apagar a distinção entre o mundo real e o mundo fenomênico para entrar no idealismo absoluto.

Kant comparava sua filosofia à obra de Copérnico. Ele situava a razão humana no centro do mundo fenomênico que ela criou, assim como Copérnico havia posto o Sol no centro do sistema planetário que dele emana. Nos limites do mundo fenomênico, a razão reina como senhora; é ela que faz o *cosmo*. Para além desses limites, seu poder expira, e seu conhecimento não passa de ilusão. A realidade que se oculta por trás do fenômeno, a *coisa em si*, nos é inacessível. Ela se furta aos nossos sentidos e nossa inteligência não tem qualquer ação sobre ela.

O que aconteceria, no entanto, se a grande incógnita que está no fundo das coisas se confundisse com esta outra incógnita que trazemos em nós mesmos; que nos faz crer que somos livres, apesar do determinismo do mundo fenomênico; que nos afirma a existência de Deus, embora nada revele a intervenção de uma vontade superior na marcha do Universo? Kant algumas vezes insinua a resposta; Fichte a afirma de modo franco e faz dessa afirmação o ponto de partida de seu sistema. O eu humano torna-se sujeito absoluto; ele contém virtualmente todo conhecimento e toda realidade. Ele é a essência inteligível do mundo fenomênico. Os objetos sensíveis não passam de um limite que ele encontra fora de si, ou, antes, que opõe a si mesmo, mas que ele força incessantemente a recuar diante de si, à medida que sua infinita virtualidade se manifesta e se realiza nesse mundo. A baliza do desenvolvimento filosófico seria a absorção completa da natureza pela humanidade, ou, para falar a linguagem de Fichte, a identidade entre o eu e o não-eu; ou, ainda, como dirá Hegel, a realização da Ideia absoluta no espírito humano, o nascimento de Deus no homem.

Assim, a antiga metafísica, que Kant tinha acreditado ter banido para sempre, se reconstruía, peça por peça, sobre a base de seu próprio sistema. Kant protestara em vão contra

as ousadias de seus continuadores, mas nem por isso é menos verdadeiro que o idealismo de Fichte — assim como a dialética de Hegel — estava contido em germe na *Crítica da razão pura*.

Para Schopenhauer, todo o desenvolvimento filosófico ao qual se vinculam os nomes de Fichte, Schelling e Hegel não passa de uma excrescência parasitária do kantismo. Ele não esgota as invectivas contra "os três sofistas". Deseja reconhecer "algum talento" em Schelling; mas Fichte não passa "da caricatura de Kant, o espelho amplificador de seus defeitos". Quanto a Hegel, esse "Calibã* da filosofia", quem poderia dizer o número de cérebros que ele transtornou? Os três representam "a descendência bastarda" de Kant, de quem ele é o herdeiro legítimo: esse é o espírito habitual dos prefácios e das digressões de Schopenhauer.

Mas cabe concordar com ele que ninguém estudou com tamanha minúcia os escritos do mestre nem se deixou penetrar tão bem pela sua doutrina. Schopenhauer dedicou a ela um longo artigo, em forma de apêndice, na primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*. Ele até sugere que se leia o apêndice antes de abordar a obra principal. Schopenhauer escreve relativamente pouco, e faz disso um mérito, sem jamais pegar da pena a não ser quando tem algo a dizer. Mas ele também quer ser lido por inteiro, e indica mesmo a ordem na qual se deve lê-lo. Diz ele: "Se minha obra supõe leitores familiarizados com a filosofia de Kant, ela presume também o conhecimento do apêndice do qual falo. Desse ponto de vista, o mais sábio seria ler em primeiro lugar o apêndice — que, aliás, pelo seu conteúdo, tem relações estreitas com o primeiro livro. Por outro lado, não se

* Personagem da peça *A tempestade*, de Shakespeare; monstro, filho de uma feiticeira com um demônio. [N.T.]

podia evitar, em vista da natureza do tema, que o apêndice se referisse aqui e ali ao corpo da obra: daí se depreende que pura e simplesmente é necessário lê-lo duas vezes." Aliás, Schopenhauer faz a mesma recomendação para toda a obra, "uma vez que o começo supõe o fim, quase como o fim supõe o começo".[3]

Para Schopenhauer, Kant é o verdadeiro iniciador dos estudos filosóficos. O efeito que a leitura de seus escritos produz sobre um espírito bem constituído pode ser comparado — diz ele — ao que a operação da catarata produz sobre um cego. Com Kant começa uma nova maneira de filosofar. "Aquele que assimilou sua doutrina não é mais enganado pelas suas ilusões; ele vê todas as coisas sob nova luz. Aquele que, ao contrário, ainda não se apoderou dela, apesar de toda a experiência que possa ter, ainda está numa espécie de inocência primitiva. Ainda se vê aprisionado nesse realismo ingênuo e pueril que trazemos todos ao nascer e que prepara para tudo, exceto para a filosofia."[4] A Kant se juntarão mais tarde Platão, Berkeley e Hume, mas Kant deve permanecer o principal orientador. A grande virtude de sua filosofia é libertar o espírito, é pôr-nos em guarda contra as sugestões da imaginação e do coração, é não deixar viver em nós outro desejo que não o de conhecer o verdadeiro.

Segundo Schopenhauer, a reforma de Kant foi decisiva em três pontos, sobretudo. Em primeiro lugar, ele separou claramente dois elementos que eram confundidos antes dele, ou que se sacrificavam mutuamente: aquilo que parece e aquilo que é, o fenômeno e a coisa em si, o que podemos conhecer e o que escapa a todas as nossas investigações. Kant refutava assim, ao mesmo tempo, o sensualismo exclusivo e o idealismo exclusivo, dois sistemas opostos em suas conclusões, mas que, do ponto de vista do método, tinham uma característica comum: o espírito dogmático.

> Com Kant, a filosofia crítica situa-se como adversária declarada desse método, quaisquer que sejam suas aplicações. Ela submete a seu exame as pretensas verdades eternas que servem de fundamento a toda construção dogmática; ela busca sua origem e termina por encontrá-la na cabeça do homem. É dali que elas surgem; elas provêm das formas próprias ao entendimento humano, formas que o homem carrega em si e das quais se serve para conceber um mundo objetivo. O cérebro humano, de alguma forma, é a pedreira que fornece os materiais dessa orgulhosa construção dogmática. Porém, para alcançar seu objetivo, a filosofia crítica foi obrigada a remontar *para além* das "verdades eternas" sobre as quais se apoiava até então o dogmatismo, e que ela queria questionar. Foi por isso que adotou o nome de *filosofia transcendental*. Essa filosofia mostra ainda que o mundo objetivo, tal como o conhecemos, não pertence à essência das coisas, mas é apenas a aparição das coisas ou o *fenômeno*, fenômeno condicionado precisamente por essas formas que residem *a priori* no entendimento humano, ou, dito de outra forma, no cérebro. Por conseguinte, o mundo objetivo nada pode conter além dos fenômenos.[5]

A influência de Kant não foi menos eficaz no domínio da filosofia prática, embora ele tenha deixado aí, segundo Schopenhauer, um grande passo a ser dado por seu sucessor. Proclamando a autonomia da consciência moral, ele elevou a atividade livre do homem acima das contingências do mundo fenomênico. Aproximou a vontade humana da coisa em si, pelo caráter absoluto que imputava à lei moral, que é a norma da vontade. Só lhe restava reconhecer a própria vontade como a coisa em si. "Ele não reconheceu a identidade da vontade com a coisa em si, mas nos pôs no caminho dessa descoberta, mostrando que a atividade humana tem um caráter moral inegável, que ela é totalmente diferente e independente das leis do mundo fenomênico, e não poderia de maneira alguma ser explicada por elas. Enfim, que ela se vin-

cula diretamente à coisa em si." Assim, a grande incógnita que Kant não ousara desvelar é a vontade — não somente, acrescentaria Schopenhauer, a vontade humana, mas o *querer viver* que reside no seio da natureza e que anima todos os seres criados.

O terceiro mérito que Schopenhauer atribui a Kant é o de ter dado o golpe de misericórdia na filosofia escolástica, e sob esse título inclui todo o período que começa com santo Agostinho e termina imediatamente antes de Kant. O próprio Descartes, embora fosse "um espírito da mais alta distinção", não ficava de lado. A característica do período é observar, mas sem se dar conta das condições de observação; é elevar as leis do mundo fenomênico à categoria de verdades eternas, e confundir, assim, fenômeno e realidade. Enfim, sob o pretexto da independência, retornar sempre, por algum desvio, aos dogmas da Igreja, os quais, de antemão, se prometeu respeitar e até confirmar.

Schopenhauer, que amava as comparações, aplica aos "livres-pensadores desse calibre" uma frase de Mefistófeles: "Eles me causam o efeito dessas cigarras de longas patas, que voam saltitando e voltam sempre a cantar na relva sua velha canção." E acrescenta: "Kant tinha suas razões para dar a impressão de que também se mantinha no papel de cigarra. Porém, o pretenso pulo tolerado, porque se sabia que ele era em geral seguido por nova queda na relva, terminou dessa vez num poderoso salto. E agora, aqueles que ficaram aqui embaixo têm apenas de seguir com os olhos o filósofo em seu voo, sem esperança de fazê-lo voltar atrás."

Após ter reconhecido os diversos méritos de Kant — o que equivalia a mostrar em que aspectos ele só queria ser seu fiel continuador —, Schopenhauer passa à crítica detalhada do sistema. Algumas de suas observações dizem respeito ape-

nas à forma, a algumas definições de palavras, ao emprego de expressões antiquadas ou mesmo obscuras. Ele compara o estilo de Kant ao de Aristóteles, "embora este [Aristóteles] seja muito mais simples. É necessário reconhecer que a simplicidade grandiosa dos antigos, que a singeleza, a ingenuidade e a candura[6] estão totalmente ausentes nele [em Kant]. Sua filosofia não tem analogia alguma com a arquitetura grega, que oferece proporções grandiosas, simples, e se manifesta de uma só vez ao olhar. Ela lembra mais, ao contrário, o estilo gótico. Na verdade, um traço muito pessoal do espírito de Kant é um estranho gosto pela simetria, por esse gênero de simetria que ama as combinações complicadas, que se compraz em dividir e subdividir infinitamente, seguindo sempre a mesma ordem, como nas igrejas góticas".

A comparação é justa; ela também foi aplicada, e com mais razão, ao sistema de Hegel. É até possível concordar com Schopenhauer que as divisões e subdivisões de Kant muitas vezes são ditadas por uma necessidade de simetria, mais do que pela simples lógica, como no exemplo que ele cita, o das doze categorias do juízo, organizadas três a três, sob quatro pontos principais: a quantidade, a qualidade, a relação e a modalidade, "verdadeiro leito de Procusto, no qual o filósofo inclui, por bem ou por mal, todos os objetos do mundo e tudo aquilo que se passa no espírito do homem".

Outras observações tratam do fundamento da doutrina; elas contêm, ao mesmo tempo, algumas indicações do próprio sistema de Schopenhauer; nessa condição, a "Crítica da filosofia kantiana" pode ser considerada uma espécie de prefácio de *O mundo como vontade e como representação.* Uma objeção capital que Schopenhauer faz a Kant, e que Schulze-Enesidemo já lhe fizera, diz respeito à coisa em si, esse subsentido misterioso do mundo fenomênico, a grande incógnita que a filosofia alemã perseguiu durante meio século. Kant

só chegou a ela, alega Schopenhauer, por uma aplicação ilegítima do princípio de causalidade.

> A percepção sensível, ou, mais exatamente, a impressão produzida sobre os nossos órgãos e que lhes serve como ponto de partida, deve ter, segundo Kant, uma causa exterior. Ora, de acordo com a descoberta tão justa do próprio Kant, a lei de causalidade é conhecida por nós *a priori*, ela é uma função do nosso intelecto, o que equivale a dizer que tem uma origem subjetiva. Em segundo lugar, a própria impressão sensível, à qual aplicamos aqui a lei de causalidade, é, sem dúvida alguma, subjetiva. Por fim, o espaço em que, pela aplicação da lei de causalidade, situamos a causa de nossa impressão para fazer dela um objeto também não passa de uma forma do nosso intelecto, dada *a priori*, ou seja, subjetiva. Assim, toda percepção sensível assenta-se exclusivamente sobre uma base subjetiva; trata-se de um puro *processus* que se desenvolve em nós; é impossível introduzir nele, como coisa em si e a título de hipótese necessária, algum objeto que difira essencialmente dele ou que lhe seja independente.

Kant é menos explícito do que diz Schopenhauer. Ele admite, na impressão sensível, "um elemento que lhe é dado de fora"; mas Schopenhauer acha essa expressão muito vaga. Aliás, Kant, na sequência de seus escritos e à medida que sua filosofia se desenvolvia em seu espírito, interpretou a coisa em si de diversas maneiras. Na *Crítica do juízo*, parece assimilá-la ao plano do Universo. Talvez onde Schopenhauer veja uma contradição formal seja necessário enxergar apenas uma falta de precisão, quem sabe até intencional. Será possível ser preciso na definição de algo que se apresenta inicialmente como incógnita? Schopenhauer prossegue: "Na realidade, a percepção sensível é e permanece unicamente *nossa representação*: é o mundo como representação. Naquilo que concerne ao *ser em si* desse mundo, só podemos atingi-lo por

um método muito diferente, aquele que empreguei. É preciso, para isso, invocar o testemunho da consciência, que nos faz ver na vontade o ser em si de nossa própria existência fenomênica."[7]

A parte mais importante — talvez a única importante — da *Crítica da razão pura*, segundo Schopenhauer, é a "Estética transcendental", ou teoria da sensibilidade, "obra de tal modo preciosa que bastaria para imortalizar o nome de Kant. Ela constitui aquilo que existe de mais raro neste mundo, uma grande descoberta metafísica". A descoberta consiste em ter reconhecido que a sensibilidade só é exercida sob as condições de tempo e espaço, mas que as noções de tempo e espaço não são elas próprias um fato da experiência; são inerentes ao nosso espírito, nós as conhecemos *a priori*.

Mas Kant, feliz com essa descoberta, e levado por seu amor à simetria, quis — de acordo com Schopenhauer — continuar explorando um veio tão fecundo; ele pensou que a inteligência, trabalhando sobre os dados da sensibilidade, devia também ter certas formas que lhe fossem próprias, certos moldes, para neles verter seus juízos. "Sobre a 'Estética transcendental', tão ditosamente imaginada, ele ergueu, como um segundo andar, uma 'Lógica transcendental', análoga à primeira, a ela simetricamente correspondente. Kant montou, portanto, uma tabela dos juízos, da qual extraiu, o melhor que pôde, a *tabela das categorias*, sob a forma de doze conceitos puros *a priori*, que deviam ser as condições sob as quais pensamos as coisas, assim como ainda há pouco as duas formas da sensibilidade, o tempo e o espaço, eram as condições sob as quais as percebemos." Schopenhauer só reconhece uma categoria do juízo, a relação de causalidade; "as outras onze não passam de janelas postiças desenhadas numa fachada". No entanto, ele estabelece uma diferenciação entre estas últimas: umas são redundantes ou totalmente inúteis, ao pas-

so que outras servem mais ao raciocínio abstrato que à formação de simples juízos.

Do mesmo modo que a inteligência recebe os dados da sensibilidade e com eles forma juízos, a razão retoma os juízos formados pela inteligência para agrupá-los, religá-los, reduzi-los a um sistema. Assim como a sensibilidade tem suas formas e a inteligência tem suas categorias, a razão tem suas ideias diretoras, segundo as quais ela constrói as ciências. São as ideias de alma, Universo e Deus, sobre as quais se fundamentam psicologia, cosmologia e teologia racionais; ideias independentes de qualquer experiência e, por conseguinte, vazias de todo conteúdo real.

Schopenhauer não tem dificuldade para mostrar que, dessas três ideias que Kant coloca em pé de igualdade e que apresenta como igualmente incondicionadas, ao menos duas — o Universo e a alma — são condicionadas pela terceira, que é Deus; que as ideias de Kant, puros conceitos racionais, não têm relação alguma com as de Platão, que são, pelo contrário, a soma de toda a realidade; que existe alguma contradição em admitir que algumas ideias se impõem à razão, embora a razão seja impotente para demonstrá-las para si mesma e para representá-las como existentes; enfim, que a "dialética transcendental" não passa de uma excrescência inútil do sistema kantiano.[8]

Kant mantém as ideias da razão porque se propõe a dar-lhes depois uma existência real, na *Crítica da razão prática*, livro no qual mostra que a lei moral, sendo absoluta, supõe um legislador também absoluto, e que a liberdade, consequência da obrigação moral, supõe a responsabilidade, a remuneração final, a imortalidade da alma. Assim, o sistema de Kant, em muitos pontos, é um compromisso e mesmo um conflito entre a sagacidade de seu espírito crítico e as necessidades de sua alma religiosa.

Schopenhauer tem uma maneira de filosofar diferente da de Kant: percebe-se isso pelas inconsequências que lhe censura. Ele tem um traço em comum com Kant: o amor pela verdade. Nesse aspecto, todos aqueles que o conheceram intimamente estão de acordo. Até sua mãe, mais propensa a ver seus defeitos que suas qualidades, reconhecia nele o raro mérito de ser sempre franco consigo mesmo e com os outros. Mas, na obra de Schopenhauer, a verdade tem modos altivos; ela comanda e se impõe; não admite hesitação alguma, qualquer demora; revolta-se contra as resistências.

Kant levou trinta anos para amadurecer sua filosofia. Nesse período, ele a remaneja sem cessar; explica, completa, atenua, prevê as objeções, calcula as consequências. A filosofia de Schopenhauer brota de uma fonte única, a teoria da vontade, e se cristaliza em seu primeiro jorro. Aquilo que ela é de início continuará a ser; e torna-se forçoso que o mundo a receba tal como ela é: esta é a íntima convicção e a inquebrantável esperança de seu autor.

Kant tinha algumas tradições de família e vínculos nacionais; ele pertencia a um Estado, a uma Igreja; sabia que era membro de uma sociedade e fazia questão de não romper seus laços com ela. Schopenhauer desde cedo viu-se separado dos seus e jamais teve pátria; "envergonha-se de ser alemão". Seu pensamento é o de um estranho neste mundo; indiferente ao que nos toca mais de perto, sem piedade pelas nossas fraquezas e sem respeito pelas nossas ilusões, ele segue em frente, sem outra preocupação além de se pôr na pista do verdadeiro e de surpreendê-lo em seu refúgio mais profundo. Diz ele numa carta a Goethe (11 de novembro de 1815):

> Quando escrevo uma obra, coloco-me diante de meu próprio espírito como um juiz inexorável ante um prisioneiro que está sendo torturado, e o interrogo até que ele não tenha mais nada a me responder. [...] A coragem de não guar-

dar resposta alguma no coração, é isso que faz o filósofo. Ele deve se assemelhar ao Édipo de Sófocles, que, querendo ser esclarecido sobre seu destino, por mais terrível que fosse, pergunta e pergunta sempre, mesmo quando pressente todo o pavor que virá com a resposta. Porém, a maior parte dos filósofos traz em si uma Jocasta, que lhes suplica, pelo amor de todos os deuses, que não levem adiante suas investigações; eis por que a filosofia ainda é... aquilo que é.

NOTAS

1. Cf. sobretudo o prefácio à 2ª ed. de *O mundo como vontade e como representação*, o prefácio da primeira edição de *Dois problemas fundamentais da moral* e o artigo "Sobre a filosofia universitária", na parte I de *Parerga und Paralipomena*.
2. *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766.
3. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, prefácio à 1ª ed.
4. Ibid., prefácio à 2ª ed.
5. "Kritik der Kantischen Philosophie".
6. As palavras "ingenuidade" e "candura" estão em francês no texto alemão.
7. O sentido que Kant confere aqui à palavra *estética* corresponde à antiga divisão dos conhecimentos em *aistheta* e *noeta*, conhecimentos da ordem sensível e da ordem inteligível.
8. A "Lógica transcendental" de Kant divide-se em "Analítica", ou crítica do juízo, e "Dialética", ou crítica da razão propriamente dita.

13

O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

Para Schopenhauer, como para Kant, a faculdade de conhecer é, sucessivamente, sensibilidade, inteligência e razão. Ele só difere de Kant pelo papel mais modesto que atribui à razão. Schopenhauer não admite as *Ideias transcendentais* de Kant, as ideias de alma, Universo e Deus sobre as quais ele fundamenta a psicologia, a cosmologia e a teologia racionais, simples entidades lógicas às quais a própria razão não pode emprestar qualquer conteúdo real, e que recebem sua certeza apenas da consciência moral. Algumas ideias desprovidas de toda realidade objetiva não podem fornecer, segundo Schopenhauer, apoio sólido para as ciências, só entravam suas descobertas. A razão é, para ele, simplesmente a faculdade de formar ideias abstratas com as noções que lhe são transmitidas pela inteligência; ela é o privilégio do homem, o único *abstrator* que conhecemos em nosso planeta.

O ato de conhecimento começa pela impressão, ou seja, por uma modificação produzida sobre os órgãos de nossos sentidos e, a menos que nos aventuremos pelo campo da hipótese, não podemos remontar para além desse limite. Podemos e até devemos supor que a impressão tem uma causa fora de nós. Mas não é possível afirmar nada quanto a essa causa; não se pode dizer o que ela é em si mesma. A impressão é o que atingimos, o que apreendemos de forma direta. Aquilo que está além de nós nos escapa. A inteligência, por um retorno imediato e necessário, aplicando à impressão recebida as noções de tempo e espaço que lhe são próprias, aloja-a num lugar do espaço e num momento do tempo.

A partir daí, o espírito tem a intuição,[1] isto é, a percepção direta de um *objeto.*

O ato de conhecimento se passa, portanto, no entendimento.

> Toda intuição é intelectual. Sem a inteligência, não haveria intuição alguma, nenhuma percepção de objetos. Tudo se limitaria à simples impressão, que poderia, no máximo, sendo dolorosa ou agradável, ter uma influência sobre a vontade, mas que, quanto ao resto, não passaria de uma mudança de estado indiferente, em nada se assemelhando a um ato de conhecimento. Para que exista intuição, ou seja, para que tomemos conhecimento de um objeto, é necessário, em primeiro lugar, que nossa inteligência relacione cada impressão que nosso corpo recebe a uma causa, que ela transporte essa causa para um lugar do espaço de onde parte o efeito experimentado e que, assim, ela reconheça a causa como efetiva, como real,[2] como uma *representação* do mesmo tipo que nosso próprio corpo. Essa passagem do efeito à causa é imediata e necessária; é uma operação do entendimento puro, e não uma dedução da razão, não uma combinação de ideias e de juízos segundo algumas leis lógicas.[3]

A impressão, fixada num lugar do espaço e num momento da duração, torna-se para nós *objeto.* Mas nada nos informa até que ponto o objeto corresponde a uma realidade fora de nós. Só conhecemos do mundo aquilo que nossos sentidos figuram para nós, representam para nós.

> O mundo é *minha representação*: eis aí uma verdade que se aplica a todo ser vivo e cognoscente. Só o homem, no entanto, é capaz de transportar essa verdade para o domínio da consciência abstrata e reflexiva; e, no dia em que o faz, o espírito filosófico nele nasceu. Ele sabe, então, com uma completa certeza, que não conhece nem um sol nem uma terra, mas somente um olho que vê um sol e uma mão que toca uma terra; que o mundo que o rodeia só está ali como representação, isto é, só existe em relação a outra coi-

> sa, ao sujeito representante, que é ele próprio. [...] Nenhuma verdade é mais segura, mais independente de qualquer outra, nenhuma tem menos necessidade de prova do que esta: tudo aquilo que se oferece ao nosso conhecimento, ou seja, o mundo inteiro, nada mais é que o objeto em relação ao sujeito, percepção em relação a alguma coisa que percebe, em resumo, representação. Já se sabe que isso é verdadeiro não somente para o presente, mas para tudo que é passado e tudo que está por vir; para aquilo que está longe assim como para o que está perto. Porque isso é verdadeiro mesmo para o tempo e para o espaço, nos quais, e apenas neles, todas as representações particulares se distinguem umas das outras. Tudo aquilo que o mundo contém e pode conter está nessa dependência necessária diante do sujeito e só existe para o sujeito. O mundo é representação.[4]

Descartes, acrescenta Schopenhauer, pressentiu essa verdade quando disse: "Penso, logo existo"; e quando estabeleceu, assim, que o ponto de partida de toda filosofia é um ato da inteligência, isto é, um fato interno. Berkeley fez da mesma verdade a base de seu sistema idealista. A esses dois nomes Schopenhauer poderia ter acrescentado o de Malebranche, embora este tenha ido ainda mais longe que ele pelo caminho do idealismo. Diz o autor de *A busca da verdade*: "Porque temos a ideia de uma coisa não deriva daí que essa coisa exista, e menos ainda que ela seja totalmente semelhante à ideia que temos dela. [...] Acreditar que vemos os corpos tais como eles são em si mesmos é, portanto, um preconceito não apoiado em qualquer razão. Porque, como os nossos olhos só nos foram dados para a conservação do nosso corpo, eles cumprem muito bem seu dever, fazendo-nos ter algumas ideias dos objetos proporcionais àquelas que temos da grandeza de nosso corpo, embora exista nesses objetos uma infinidade de partes que eles de modo algum nos desvelam." E ainda mais: "Nossas percepções são apenas modificações

do nosso espírito, ou o nosso próprio espírito modificado de uma determinada maneira. Aquilo que conhecemos ou que vemos é somente nossa ideia."[5]

No sistema de Malebranche, nossos sentidos nos são dados, antes de tudo, como um meio de preservação do nosso corpo: assim, o que eles nos dão a conhecer, na verdade, é somente a relação do nosso corpo com os corpos que nos rodeiam.

Dessa forma, nossos sentidos nos mostram apenas concordâncias, relações, o que equivale a dizer que nosso conhecimento é totalmente relativo. Além do mais, eles só nos mostram essas relações sob as condições de tempo e espaço, que nada mais são do que formas do nosso entendimento ou, como diz Kant, intuições *a priori*; daí resulta que nosso conhecimento seja totalmente subjetivo e não nos permita afirmar nada quanto à essência das coisas. Essas conclusões de Kant não são somente admitidas por Schopenhauer; ele se esforça para confirmá-las e torná-las perceptíveis por meio de considerações e desenvolvimentos de todos os tipos.

> A *idealidade do tempo*, descoberta por Kant, já está contida na *lei da inércia*, que pertence à mecânica. Porque, no fundo, essa lei estabelece que o tempo não pode produzir por si só nenhum efeito físico, e que, por conseguinte, por si só e em si mesmo, ele nada modifica nem no repouso nem no movimento de um corpo. Por conseguinte, o tempo não tem qualquer realidade física, só tem uma existência ideal, transcendental, isto é, retira sua existência não das coisas, mas do sujeito cognoscente. Se ele fosse inerente às coisas, na condição de propriedade ou acidente, seria necessário que sua quantidade, sua extensão ou sua brevidade pudessem modificar as coisas em alguma medida. Ora, nada disso acontece. Pelo contrário, o tempo passa sobre as coisas sem imprimir nelas a menor marca. Porque aquilo que atua são somente as coisas que se desenrolam no tempo, de modo

algum o próprio tempo. Assim, quando um corpo é subtraído a todas as influências químicas — como, por exemplo, o mamute nos montes de gelo do Lena,* os mosquitos no âmbar, um metal precioso em um ar completamente seco, as antiguidades egípcias e mesmo as cabeleiras das múmias em suas necrópoles fechadas —, alguns milhares de anos não o modificam em nada. É essa absoluta ineficácia do tempo que constitui, na mecânica, a lei da inércia. Uma vez que um corpo tenha recebido um movimento, nenhum tempo pode tirá-lo desse movimento, ou ao menos diminuí-lo; o movimento é absolutamente sem fim, se algumas causas físicas não reagirem contra ele. Do mesmo modo, um corpo em repouso jazerá eternamente se algumas causas físicas não intervierem para pô-lo em movimento. Disso resulta que o tempo não seja algo que está em contato com os corpos; que o tempo e os corpos tenham natureza heterogênea; que a realidade que pertence aos corpos não poderia ser atribuída ao tempo; e, por conseguinte, que este é absolutamente ideal, exclusivamente vinculado à representação e aos seus órgãos.

E, apenas como um registro, se alguém quiser representar muito vivamente as aplicações dessa lei da inércia, basta se transportar na imaginação para o extremo do mundo e lá, no espaço vazio, dar um tiro de pistola: a bala continuará a voar, sem mudar de direção, pela eternidade dos tempos; os bilhões de anos em nada a fatigarão, nem o espaço nem a duração jamais se esgotarão diante dela. Acrescentai que sabemos tudo isso *a priori*, e que, pela mesma razão, o sabemos com toda a certeza.

O tempo não é um simples movimento ou uma transformação qualquer dos corpos. Pelo contrário, todo movimento, toda transformação, só ocorre nele, é condicionada por ele. O relógio adianta ou atrasa, mas não o tempo. Pelo contrário, a marcha normal e uniforme de acordo com a qual são determinados o avanço ou o retardo é precisamente aquilo que se chama de curso do tempo. O relógio mede o

* Rio da Sibéria. [N.T.]

tempo, ele não o produz. Mesmo que todos os relógios parassem, mesmo que o Sol ficasse imóvel, mesmo que todo movimento, toda transformação, cessasse, o tempo não suspenderia por um instante sua marcha. Ele continuaria seu curso tranquilo; ainda escoaria, sem que nenhuma mudança tornasse seu escoamento sensível. E, no entanto, nós não podemos percebê-lo; ele não nos é dado de fora e não age em nós à maneira de um objeto. O que resta, a não ser que o tempo está em nós, que ele se identifica com o desenvolvimento próprio e incessante de nosso espírito, ou, como diz Kant, que ele é uma forma de nosso sentido interno e de todas as nossas representações, a fundação sobre a qual se ergue para nós o espetáculo do mundo?

Quanto à *idealidade do espaço*, a prova mais convincente e ao mesmo tempo mais simples que dela se pode dar é a impossibilidade que temos de suprimi-lo em pensamento, assim como suprimimos qualquer outra coisa. Podemos esvaziar o espaço, supor que tudo, tudo, absolutamente tudo esteja ausente dele, que tudo se desvaneça, que nada ocupe o intervalo entre as estrelas fixas e assim por diante. Porém, de modo algum podemos nos desvencilhar *do próprio espaço*. O que quer que façamos, onde quer que nos situemos, ele está lá e não tem fim em parte alguma; porque ele é a base e a condição primordial de todas as nossas representações. Eis aí uma prova totalmente segura de que ele pertence à nossa própria inteligência, de que é parte integrante dela, de que fornece a trama do tecido sobre o qual vem se aplicar em seguida a diversidade do mundo objetivo. Ele está lá, tão logo um objeto deva ser representado, e acompanha em seguida todos os movimentos, todas as voltas e reviravoltas da inteligência intuitiva, de modo tão fiel quanto os óculos que estão no meu nariz acompanham minhas voltas e reviravoltas, ou quanto a sombra acompanha o corpo. Quando eu observo que uma coisa está comigo em toda parte e em qualquer circunstância, concluo disso que ela está ligada a mim. Ocorre assim com o espaço: seja o que for que eu pense, qualquer mundo que eu possa imaginar, o espaço está sempre lá e não quer mudar de lugar. Se agora

> — como se deduz disso tudo — esse mesmo espaço é uma função, e até uma função fundamental da minha inteligência, sua idealidade deve se estender a tudo aquilo que ele contém, a tudo o que é representado nele.[6]

Como é o continente, assim é o conteúdo. Se o espaço e o tempo são apenas formas do nosso entendimento, quadros nos quais recebemos as impressões de fora, ou, para falar sem alegorias, simples maneiras de considerar as coisas e as únicas maneiras como podemos considerá-las, maneiras propriamente nossas e totalmente subjetivas, daí decorre que todo o nosso conhecimento deve ser marcado pelo mesmo caráter de subjetividade. O mundo que conhecemos é o nosso mundo; ele só existe em nós e para nós. Nós o projetamos para fora na extensão e na duração, mas seria ilusão acreditar que possamos com isso dar a ele uma existência real, independente de nós. Tais são as conclusões do idealismo transcendental. Quanto ao sistema oposto, que tende a identificar nossas representações com a realidade das coisas, ele se assenta, segundo Schopenhauer, em uma petição de princípio.

> De acordo com o realismo, o mundo, tal como o conhecemos, deve existir independentemente do nosso conhecimento. Ora, tentemos suprimir dele todos os seres cognoscentes e não deixar subsistir senão a natureza inorgânica e vegetal. O rochedo, a árvore, o riacho estão lá, e o céu azul. Como antes, o Sol, a Lua e as estrelas iluminam esse mundo, mas inutilmente, porque nenhum olho está ali para vê-los. Agora vamos introduzir, em seguida, um ser cognoscente. Logo, no interior de seu cérebro, esse mesmo mundo se repete, se representa, exatamente igual ao que era no exterior. Ao primeiro mundo acrescenta-se um segundo, completamente separado dele e que no entanto a ele se assemelha ponto a ponto. O *mundo subjetivo*, o mundo da intuição, no espaço subjetivo do conhecimento, é feito exatamente como o *mundo objetivo* no espaço objetivo e infinito. Mas o pri-

> meiro tem sobre o segundo a vantagem do conhecimento; ele sabe que esse espaço de fora é infinito. Ele sabe mesmo indicar de antemão e sem cálculo prévio, clara e minuciosamente, a ordenação regular de todos os acontecimentos que nele podem se produzir; ele não está menos informado sobre o transcurso do tempo e sobre a relação de causa e efeito que regula de fora todas as mudanças. [...] Não será evidente que esse mundo absolutamente objetivo que imaginávamos no começo, e que acreditávamos independente de nosso cérebro e anterior a todo conhecimento, era já o segundo, o mundo subjetivo, o da nossa representação, o único que podemos conceber?[7]

A idealidade do nosso conhecimento é um dos temas favoritos de Schopenhauer. Trata-se de um problema que solicita sua atenção de modo incessante, sobre o qual ele exerce sucessivas vezes sua sagacidade de pensador, seu talento de escritor e — seríamos tentados a acrescentar — sua imaginação de poeta. Essa ideia do vasto Universo enclausurado no cérebro de um ser pensante é reencontrada, na forma de apólogo, em um fragmento póstumo. O filósofo supõe que um gênio bom lhe revela o mistério da criação:

> Quantas maravilhas eu vi! Nesse mundo das coisas e dos corpos, duas dessas coisas, dois corpos, estavam diante de mim, dotadas de peso, de forma regular, belos de se ver. Um era um vaso de jaspe com a borda e as asas de ouro; outro era um corpo organizado, um animal, um homem. Depois de tê-los admirado suficientemente de fora, roguei ao gênio que me acompanhava que me deixasse penetrar seu interior. Ele permitiu. No vaso, nada encontrei além da pressão do peso e não sei que obscura tendência que ouvi ser designada pelo nome de afinidade química. Porém, quando entrei no outro objeto, que surpresa! Como dizer aquilo que eu percebi? Todos os contos de fadas, todas as fábulas algum dia imaginadas não têm nada mais incrível. Eu o direi, no entanto, com o risco de não ser acreditado. Nesse objeto, pois,

> ou antes, em sua parte superior, chamada de cabeça, que, vista de fora, parecia um objeto como todos os outros, circunscrito no espaço, dotado de peso etc., o que encontrei? O próprio mundo, o mundo inteiro, com a imensidão do espaço na qual tudo está contido, a imensidão do tempo na qual tudo se move, e com a prodigiosa variedade de coisas que preenchem as duas imensidões. E, o que é quase insensato dizer, ali percebi a mim mesmo, indo e vindo.[8]

No entanto, não podemos nos equivocar quanto ao verdadeiro pensamento de Schopenhauer. Ele não nega a realidade do mundo exterior, e nisso se separa de forma decisiva do idealismo absoluto. Ele contesta apenas no materialismo — do qual também se afasta com coragem — o direito de afirmar essa realidade e declará-la um princípio científico. O único mundo que está ao nosso alcance é aquele que nossos sentidos nos representam sob as condições de tempo e espaço. Se existe outro, é forçoso que ele esteja fora do tempo e do espaço. Do contrário, ele se confundiria com aquele que conhecemos. Mas, pelo próprio fato de que está fora do tempo e do espaço, nós não poderíamos atingi-lo, ele não existiria para nós — já que tempo e espaço são as únicas formas sob as quais podemos conceber qualquer coisa. Assim, sob todos os modos e sob todas as maneiras que se apresente a questão, o mundo fenomênico, o mundo das nossas representações, é o único sobre o qual podemos filosofar.

NOTAS

1. *Anschauung*: essa palavra, que desde Kant tornou-se corrente na filosofia alemã, corresponde etimologicamente a "intuição". É a percepção, com uma nuança de imediatismo.
2. O alemão diz *wirkend* e *wirklich*, duas palavras com a mesma raiz.
3. *Ueber das Sehn und die Farben*, cap. 1.
4. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro I, §1.
5. *La Recherche de la vérité*, livro I, cap. 6; e *Resposta a Régis*, cap. 2. Malebranche chega até a admitir que ainda teríamos as ideias que temos mesmo

que elas não correspondessem a objeto algum (cf. *La Recherche de la vérité*, livro III, parte II, caps. 1 e 5; e *Resposta a Régis*, cap. 2).

6. *Parerga und Paralipomena*, parte II, cap. 3, §29-30.
7. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro I, cap. 1. "O último elo", diz Schopenhauer em outra parte, "surge inopinadamente como o ponto de ligação do primeiro; a corrente torna-se um círculo, e o materialista parece o barão de Munchhausen, que, debatendo-se na água, suspende seu cavalo com as pernas e submerge a si próprio puxando-se pela ponta da peruca, virada para a frente" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro I, §7).
8. *Nachlass*, ed. Grisebach, *Neue Paralipomena*, §107.

14

A INTELIGÊNCIA E A RAZÃO

O espaço e o tempo, as condições primeiras de todo conhecimento, não passam de quadros vazios: é a causalidade que os preenche; ela é o laço entre o espaço e o tempo. O espaço sozinho é a extensão fixa e imóvel; o tempo sozinho é o fluxo incessante e inapreensível. O tempo e o espaço reunidos são a duração, a substância que permanece quando a forma e a qualidade se modificam.

A ideia de causa, assim como as ideias de tempo e de espaço, é inerente ao nosso espírito. Ela não deriva da experiência, que, pelo contrário, só é possível por meio dela. É um erro acreditar, como os materialistas, que o princípio de causalidade resulta do hábito que temos de ver certos estados em sucessão constante, como se eles se originassem uns dos outros. Vemos a noite suceder regularmente ao dia sem que nos venha à cabeça dizer que o dia é a causa da noite.[1] Para que exista causalidade, é preciso que um fato se origine *necessariamente* do outro; e essa necessidade, a inteligência a declara *a priori*, em virtude de uma intuição imediata.

Schopenhauer não distingue a matéria da causalidade; estes são para ele termos sinônimos. De fato, como a realidade do mundo exterior é problemática, aquilo que resta da matéria é um conjunto de causas que agem sobre nosso organismo. "A matéria, de uma ponta à outra, não passa de causalidade: esta é uma verdade que se impõe, por menos que se reflita sobre isso. A essência da matéria é agir; não é possível atribuir-lhe qualquer outra, mesmo em pensamento. Como ela é ativa, preenche o espaço e o tempo."[2]

O espaço, o tempo e a causalidade: estas são, portanto, as três formas de nossa intuição. São como moldes que apresentamos ao mundo exterior e nos quais o configuramos segundo nossa conveniência. Esses são os instrumentos de nossa representação. Porém, a cada classe de representações corresponde uma manifestação específica de nossa faculdade de conhecer. O tempo e o espaço têm como correlato, em nosso espírito, a sensibilidade, denominação não totalmente exata, diz Schopenhauer — porque "sensibilidade" já supõe "matéria" —, mas que é preciso conservar, como lembrança "daquele que, aqui, abriu o caminho". O correlato da causalidade ou da matéria, o que vem a dar no mesmo, é a inteligência.

> Reconhecer a causalidade é a única função da inteligência; é também toda a sua potência. Mas essa potência é grande, extensa. Ela comporta múltiplas aplicações, embora seja evidentemente idêntica em todas as suas manifestações. De modo inverso, toda causalidade — ou seja, toda matéria, e, por conseguinte, toda a realidade — só existe para a inteligência, pela inteligência e na inteligência. A primeira manifestação da inteligência, sua manifestação mais simples e mais comum, é a intuição do mundo real. Ora, essa intuição consiste, essencialmente, em conhecer a causa pelo efeito: assim, toda intuição é intelectual. No entanto, a intuição só é possível pelo conhecimento imediato de algum efeito apropriado que lhe sirva de ponto de partida. Esse efeito é uma ação produzida sobre o organismo animal. Este último, portanto, é o *objeto imediato* do sujeito ao qual ele está unido, sendo que a intuição de todos os outros objetos ocorre por seu intermédio. As modificações que sofre cada organismo animal são reconhecidas de maneira imediata, isto é, são sentidas; como o efeito logo é relacionado à sua causa, tem-se a intuição desta causa como se fosse um objeto.

A impressão que é o ponto de partida da intuição permanece vaga e insignificante durante o tempo em que ela só

afeta os sentidos. Recolhida pela inteligência, ela adquire precisão e clareza. "Do mesmo modo que a aparição do sol descobre o mundo visível, a inteligência, de uma só vez, por sua simples e única função, transforma em intuição aquilo que não passava de sensação surda e obscura. O que sentem os olhos, os ouvidos e as mãos não é a intuição; neles não estão apenas alguns dados. Porém, é somente quando a inteligência vinculou o efeito à causa que o mundo surge extenso no espaço como intuição, cambiante em sua forma, mas permanente ao longo de todos os tempos como matéria; porque a inteligência reúne o espaço e o tempo na representação da matéria, isto é, da atividade."

A inteligência está repartida, numa medida variável, por toda a escala da organização animal. Em sua função mais humilde, ela é um meio de conservação para o ser que se move; ela o esclarece na escolha de sua moradia e o ajuda a adaptar-se a ela. É inútil à planta, que tira seu alimento do solo onde criou raízes e do qual não pode se desligar sem morrer. Assim, a planta não tem conhecimento; a *irritabilidade* é seu motor;[3] o instinto é seu guia. O animal é essencialmente "aquele que conhece" e que regula seus movimentos de acordo com seu conhecimento.

> A inteligência manifesta-se por toda parte, em todos os animais e em todos os homens, sob a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e da causa ao efeito, nada além disso. Mas sua força de penetração e a extensão de sua atividade são das mais variáveis. Os graus são infinitos, desde a simples noção da relação de causalidade entre o objeto imediato e os objetos mediatos[4] — noção suficiente para passar da impressão sofrida pelo corpo à sua causa, e para conceber esta última como um objeto no espaço — até o pensamento que descobre o encadeamento causal dos objetos mediatos entre si, e que não se detém antes de ter penetrado nas combinações mais com-

> plexas de causas e efeitos na natureza. Porque esta última operação pertence ainda à inteligência e não à razão, cujas noções abstratas só podem servir para receber os conhecimentos imediatos da inteligência, para fixá-los, ligá-los entre si, sem jamais produzir o próprio conhecimento.[5]

A relação que os animais inferiores estabelecem entre causa e efeito só tem como objetivo fazê-los conhecer aquilo que lhes é útil e o que lhes é nocivo. No homem, o emprego mais elevado da inteligência é a investigação das causas como objeto de uma curiosidade desinteressada. É à inteligência, e não à razão, que se devem as grandes descobertas científicas. "Os autores dessas descobertas só fizeram remontar, por uma indução imediata e legítima, de um efeito a uma causa; eles reconheceram ao mesmo tempo a identidade da força física que se manifestava em todas as causas análogas; porém, só existe uma diferença de grau entre seu trabalho e a operação pela qual o animal percebe como um objeto no espaço a causa que atua sobre seu corpo."

A inteligência científica, no homem, é sinônimo de *perspicácia*, de *penetração*, de *sagacidade*.[6] Na vida prática, a aptidão que apreende as relações de causalidade e disso tira partido chama-se *prudência*. A falta dessa aptidão é a *tolice*. "O tolo não vê conexão nos fenômenos na natureza, onde eles se produzem de modo espontâneo, nem nas aplicações mecânicas, onde eles se combinam tendo em vista uma finalidade específica; assim, ele acreditaria facilmente em feitiçaria e em milagres. Deixa-se mistificar e enganar com facilidade. Não capta os motivos secretos dos conselhos que lhe são dados ou dos juízos que ouve. Uma coisa sempre lhe faz falta: a penetração, a vivacidade, a presteza em aplicar a lei da causalidade, em suma, a força da inteligência." A falta de juízo, quando resulta da inexperiência, é a simplicidade ou a necedade;[7] o homem tolo é noviço na vida como uma criança.

Do mesmo modo que comparava ainda há pouco o efeito da inteligência, ao iluminar os dados confusos da sensação, ao do sol ao nascer, Schopenhauer compara as noções abstratas e discursivas da razão à luz vacilante da lua, que não passa de uma luz indireta cintilando sobre o espírito.

> Quando permanecemos no conhecimento intuitivo, tudo é claro, seguro, certo. Nele não existe problema, nem dúvida, nem erro. Não se quer e não se pode ir além. Repousa-se na intuição; fica-se satisfeito com aquilo que se possui. A intuição basta a si mesma. Assim, o puro produto da intuição — como, por exemplo, uma verdadeira obra de arte — nunca pode ser falso, e o tempo jamais poderá anulá-lo; porque aquilo que ele apresenta não é uma opinião, é a própria coisa. Porém, com o conhecimento abstrato, com a razão, a dúvida e o erro se introduziram na investigação teórica, e a inquietação e o pesar, na conduta prática. Na representação intuitiva, a aparência pode deformar por um instante a realidade; porém, no domínio da representação abstrata, o erro pode reinar durante milhares de anos; ele pode curvar sob seu jugo povos inteiros, sufocar as mais nobres aspirações da humanidade, encher de correntes — pela mão de suas vítimas e de seus escravos — aqueles mesmos que não conseguiu iludir. Ele é o inimigo contra o qual os espíritos mais sábios de todos os tempos se empenharam numa luta desigual; o inimigo do qual eles tiveram de arrancar pouco a pouco tudo o que constitui o patrimônio da humanidade.[8]

Quando se passa do domínio da inteligência para o da razão, todas as operações do espírito mudam de caráter. Na vida prática, a prudência torna-se mais especificamente *previdência*; na investigação teórica, a observação torna-se *reflexão*. A previdência nada mais é que a conduta refletida da vida.[9]

> Os animais vivem apenas no presente; o homem vive, além disso, no futuro e no passado. O animal satisfaz a necessidade do momento; o homem antevê a necessidade do futu-

ro, ele a provê pelas disposições mais engenhosas, mesmo para um tempo em que ele não mais existirá. O animal vive sob o império da impressão momentânea; todos os seus motivos de agir são tirados da intuição. O homem se determina de acordo com certas noções abstratas: assim, podemos vê-lo executar alguns planos deliberados, agir segundo algumas máximas, sem levar em conta as circunstâncias passageiras. Ele pode, com a maior calma, adotar algumas medidas para sua própria morte. É capaz de dissimular, até de se tornar impenetrável, e de carregar seu segredo para o túmulo. Enfim, o homem realmente tem o poder de escolher entre diversos motivos, porque é apenas sob a forma de noções abstratas que diversos motivos podem se oferecer simultaneamente à consciência. [...]

O animal sente e percebe; o homem, além disso, pensa e sabe; ambos desejam. O animal comunica sua impressão e seu humor por gestos e gritos; o homem comunica seus pensamentos pela linguagem; também pela linguagem ele os dissimula. [...]

Somente pela linguagem a razão realiza seus maiores efeitos. É graças a ela que vários homens podem se unir na mesma empreitada, que milhares de outros podem direcionar seus esforços para um objetivo fixado de antemão, que o Estado e a civilização se tornam possíveis. Da linguagem nasce a ciência, a conservação da experiência passada, a reunião de elementos comuns sob um só conceito,[10] a transmissão da verdade, a propagação do erro, todo pensamento e toda invenção, todos os dogmas e todas as superstições.

O animal só aprende a conhecer a morte na própria morte; o homem vai ao encontro dela a cada hora, com plena consciência, e é isso que espalha tão grave melancolia sobre a vida, mesmo para aquele que ainda não compreendeu que a vida inteira só é feita de uma sucessão de aniquilamentos. A presciência da morte é o princípio das filosofias e das religiões, que são privilégio da humanidade. Mas não seria possível dizer se alguma delas um dia produziu o que nós mais estamos autorizados a prezar na conduta do homem: a livre prática do bem e a nobreza de alma. O que

> pertence seguramente a ambas, e somente a elas, são, por um lado, as opiniões mais extravagantes e mais duvidosas dos filósofos de todas as escolas, e, por outro, os ritos mais estranhos e por vezes mais cruéis entre os diversos cultos.[11]

Assim, a linguagem permite denominar e, por conseguinte, fixar os conceitos ou as ideias gerais; permite avaliar o conhecimento adquirido, conservá-lo na memória, transmiti-lo gradualmente. Ela é o instrumento indispensável do *saber*. O saber nada mais é que "o conhecimento abstrato ou racional". Mas como a razão limita-se a reportar diante do espírito aquilo que ele já recebeu de outro lado, para falar a verdade, ela não amplia o nosso conhecimento; apenas lhe confere outra forma, mais cômoda para a utilização. "O conhecimento intuitivo refere-se somente a um caso isolado; ele vai ao mais próximo e ali se detém, porque a sensibilidade e a inteligência só podem abarcar um único objeto de cada vez. Toda atividade sustentada, combinada, metódica, deve portanto proceder de princípios, ou seja, de um saber abstrato."[12]

É também a reflexão sustentada pela linguagem que constrói as ciências, por meio da coordenação e da subordinação dos conceitos. Uma ciência é tanto mais perfeita, do ponto de vista da forma, quanto menos coordenação e mais subordinação tiver. Em outras palavras, uma ciência que mereça verdadeiramente esse nome não se compõe de uma infinidade de casos particulares justapostos e organizados com simplicidade sob uma verdade geral, mas de uma série de proposições que vão do geral ao particular, por meio de conceitos intermediários e divisões fundamentadas em determinações cada vez mais restritas. As ciências mais bem construídas são as matemáticas. A história é mais um saber que uma ciência. Porém, "nenhuma ciência poderia estar fundamentada só na demonstração, assim como não se pode

construir no ar; todas as provas devem nos reconduzir a uma intuição, a uma coisa vista e que não é mais demonstrável. O mundo inteiro da reflexão se assenta no mundo da intuição, e nele tem suas raízes".[13]

Schopenhauer insiste muito nesse aspecto. As verdades gerais entram de tal modo umas nas outras que qualquer demonstração é semeada de obstáculos. Só o fato particular, devidamente constatado, oferece um fundamento sólido; é a terra firme da qual é preciso se afastar o menos possível. Schopenhauer dedicou um capítulo especial, um dos mais interessantes de seu livro, à "Relação do conhecimento intuitivo com o conhecimento abstrato"; ele diz, no começo:

> Como os conceitos tomam emprestado todo o seu conteúdo do conhecimento intuitivo, e como, por conseguinte, todo o edifício de nosso mundo intelectual se assenta sobre o mundo intuitivo, devemos poder retornar de qualquer conceito, mesmo que com a ajuda de intermediários, às intuições do qual ele foi extraído, ou aos conceitos a partir dos quais foi formado por abstração. Em outras palavras, devemos poder apoiar qualquer conceito em intuições, que são, para a abstração, aquilo que o exemplo é para a regra. As intuições fornecem o conteúdo real de todas as nossas reflexões. Onde elas faltam, podemos dizer a nós mesmos que não tivemos ideias, mas palavras. Nesse aspecto, nosso entendimento parece uma casa bancária, que, para ser sólida, deve ter dinheiro em sua caixa, a fim de que, se necessário, desconte as cédulas que emite. As intuições são o dinheiro, os conceitos são as cédulas. Nesse sentido, as intuições poderiam ser chamadas também de *representações primárias*, e os conceitos, de *representações secundárias*.[14]

O conceito, ou a ideia geral, não passa, portanto, de um conhecimento em segundo grau, *uma representação da representação*. Para verificar seu conteúdo, é necessário devolvê-lo à forma sob a qual ele entrou no espírito. Em outros termos,

é preciso constantemente controlar os dados do raciocínio por meio da experiência.

Desnecessário dizer que Schopenhauer rejeita desde logo, como viciada em seu princípio e, por conseguinte, estéril em suas conclusões, toda filosofia que toma seu ponto de partida em ideias de ordem transcendente, como absoluto, substância, finito e infinito, ser, não-ser ou identidade. Tais sistemas flutuam entre o céu e a terra, sem ponto de apoio. Na filosofia, assim como na literatura, só a experiência pode sustentar e nutrir o pensamento. De modo geral, Schopenhauer divide os escritores em duas classes: aqueles que veem por si mesmos e aqueles que repetem, de olhos fechados, o que os outros viram.

> Na maioria dos livros, sem falar naqueles que são absolutamente ruins, percebe-se bem depressa que o autor sem dúvida pensou, mas ele não viu. Ele partiu da reflexão, e não da intuição, e por isso é medíocre e aborrecido. Tudo aquilo que ele pensou, o leitor teria podido — com um pouco de trabalho — também pensar: na verdade, são ideias sensatas, desdobramentos daquilo que estava contido implicitamente em dado tema. Mas, com isso, não se traz realmente ao mundo qualquer conhecimento novo: esse conhecimento só se produz no momento da intuição, pela apercepção imediata de um novo aspecto das coisas. Ao contrário, quando o pensamento de um autor se fundamenta no que ele viu, parece que o leitor recebe uma carta de um país onde jamais esteve. Desde então, tudo é fresco e novo, porque tudo é buscado diretamente na própria fonte de todo o conhecimento.

Os autores verdadeiramente interessantes, os que se continua a ler, têm os olhos constantemente fixados no espetáculo do mundo.

> Já nos apercebemos desse simples fato, de que os mais diferentes dentre eles coincidem muitas vezes nos detalhes: isso se deve precisamente ao fato de que falam da mesma coisa

> que todos têm diante dos olhos: o mundo, a realidade sensível. Também nos apercebemos disso pelo que eles têm de impressionante, de original, de apropriado na expressão — não sendo esta última senão o reflexo da intuição; pela singeleza das frases, pela novidade das imagens, pela justeza das comparações. Todas essas características distinguem as grandes obras e pertencem apenas a elas. Os escritores medíocres só têm à sua disposição algumas formas de expressão banais, certas imagens gastas. Quanto a serem singelos, eles não podem se permitir isso, porque assim poriam a nu sua pobreza. Só lhes resta serem maneiristas. Buffon tem razão ao dizer que o estilo é o próprio homem. Quando alguns espíritos comuns se envolvem com a poesia, só têm a nos oferecer algumas ideias e paixões que lhes foram transmitidas pela tradição, ou seja, sob forma abstrata, pretensos "grandes sentimentos" que atribuem a seus heróis, os quais se tornam assim puras personificações, isto é, abstrações, insípidas e tediosas. E quando essas pessoas se põem a filosofar, elas tomam emprestado alguns conceitos abstratos, os mais vagos possíveis, com os quais fazem malabarismos como se fossem equações algébricas, esperando que disso saia alguma coisa. Mas só conseguem provar que todos leram o mesmo livro.

Mesmo na vida prática, o simples conhecimento intuitivo, a apercepção direta e instantânea das coisas, nos guia quase sempre de forma mais segura que a reflexão. Vauvenargues* disse: "Ninguém está sujeito a mais erros do que aqueles que agem apenas pela reflexão." Isso se deve, diz Schopenhauer, ao fato de que a intuição basta a si mesma, ao passo que a reflexão tem necessidade de se apoiar na memória.

> Daí a vantagem do conhecimento intuitivo em todos os casos em que não se tem tempo para refletir, ou seja, nos relacionamentos cotidianos — nos quais, por esta razão, as

* Luc de Clapiers, marquês de Vauvenargues (1715-1747), célebre moralista francês. [N.T.]

> mulheres são muito hábeis. Aquele que viu o fundo do homem em geral, e que apreendeu também o caráter particular de determinado indivíduo que tem diante de si, será o único correto e seguro de si mesmo em suas relações com seus semelhantes. Algum outro saberá inutilmente, de cor, as trezentas regras de sabedoria de Gracián,[15] e isso não o impedirá de cometer algumas asneiras, se o conhecimento intuitivo lhe falta. O conhecimento abstrato fornece apenas a regra geral; porém, é raro que o fato particular seja exatamente talhado com base nesse padrão. É preciso também que a memória lembre a regra no momento oportuno, aquilo que ela nem sempre faz de forma muito pontual. Por fim, quando se encontra a regra, é preciso aplicá-la ao caso particular e tirar a conclusão. Antes que todo esse belo raciocínio tenha sido elaborado, a ocasião já teve tempo de perder seus cabelos.

A ciência abstrata, a ciência dos livros, torna o homem inapropriado à vida. Ler é pensar com a cabeça do outro; ora, com esse exercício, termina-se por perder o uso de sua própria cabeça. Schopenhauer compraz-se em pintar a miséria intelectual do sábio que só é sábio pela ciência alheia, e, no capítulo mencionado, ele se encontra sem querer com Montaigne. "Na verdade", diz Montaigne, falando dos *sapientes*, "na maioria das vezes, eles parecem desprovidos até do senso comum. Porque o camponês e o sapateiro, vós os vedes seguir simples e ingenuamente seu caminho, falando daquilo que sabem. Quanto aos sábios, por quererem se elevar e se defrontar com esse saber que voga na superfície de seu cérebro, vão se embaralhando e enredando sem cessar. Escapam deles belas palavras, mas que outro as acomode! Eles sabem a teoria de todas as coisas: buscai quem a ponha em prática." E Schopenhauer:

> O sábio tem sobre o ignorante a vantagem de possuir um grande número de fatos e exemplos; mas o ignorante que

tem olho vivo e espírito desperto sabe dispensar essa riqueza. Um só caso tirado de sua própria experiência o instrui mais que mil casos instruem o sábio; porque, esses casos, o sábio os conhece bem, mas não os compreende. [...] Assim, ao passo que uma visão adequada do mundo intuitivo imprime por vezes o selo da sabedoria na fronte de um ignorante, os longos estudos do sábio não deixam com frequência em seu rosto outros traços além dos da fadiga. A tensão excessiva de sua memória, seus esforços contranaturais para acumular uma ciência morta, o esgotou. Ele tem o ar tolo, bestificado, idiota, [...] perdeu a justeza do golpe de vista à custa de olhar os livros. Além do mais, essa torrente perpétua de pensamentos estranhos que entram no espírito só pode deter o curso dos nossos próprios pensamentos.[16] [...] Desgastamos o cérebro à custa de ler e estudar. [...] Mas essa mania de leitura, na maioria dos sábios, não passa de um meio de escapar do vazio de seu espírito: *fuga vacui*. A ausência de ideias em sua cabeça atrai as dos outros; é preciso que eles leiam as ideias alheias para terem as suas, à semelhança dos corpos inertes que só recebem movimento de fora, enquanto os pensadores originais são corpos vivos, que se movem por si mesmos.

Se nossa razão pode nos transviar, seja na investigação filosófica, seja mesmo na condução de nossa vida, isso quer dizer que a inteligência, em suas operações mais simples, é sempre um guia absolutamente seguro? Não, diz Schopenhauer. Toda a nossa faculdade de conhecer está sujeita a algumas "imperfeições essenciais" e, de algum modo, orgânicas. "A forma da nossa consciência de nós mesmos é o tempo, não o espaço. Assim, nosso pensamento não procede, como nossa intuição, sobre três dimensões, mas sobre uma só; ele evolui sobre uma linha, sem largura nem profundidade. Daí resulta a maior das imperfeições essenciais de nossa inteligência. Não podemos reconhecer nada a não ser em sucessão, e, num mesmo momento, temos consciência apenas de uma

coisa — ainda assim, sob a condição de esquecer durante esse tempo todas as demais, de não ter qualquer consciência delas, como se deixassem de existir para nós."[17]

Daí vem o fato de nosso pensamento ser tão disperso. Uma impressão dos sentidos, uma associação de ideias imprevista, se lança em nossas reflexões. A atenção se fatiga, como o olho quando ficou longo tempo fixado em um objeto. Nossas inclinações, nossas paixões — que nos governam sem que o queiramos —, o desejo, o temor, a esperança tingem com suas cores tudo aquilo que vemos, tudo o que imaginamos. Por fim, o esquecimento nos priva a cada instante de uma parcela de nossos conhecimentos adquiridos: inconveniente ainda mais grave pelo fato de que, em certos casos, o esquecimento é quase voluntário. De fato, quando formamos uma ideia geral, guardamos apenas as características comuns dos objetos que examinamos, e deixamos sucumbir suas características diferentes. Ora, o que perdemos assim quase sempre só é reencontrado por uma nova associação de ideias.

> Deduz-se daí que, na realidade, nós não temos senão uma semiconsciência, com a qual avançamos tateando pelo labirinto de nossa vida e pelas trevas de nossas investigações. Apenas alguns claros momentos brilham em nosso caminho como relâmpagos. Mas, de modo geral, que esperança fundamentar sobre algumas cabeças das quais as melhores são assombradas a cada noite pelos sonhos mais bizarros e que devem retomar suas meditações ao despertar? É evidente que uma consciência assim limitada é pouco apropriada para decifrar o enigma do mundo; e alguns seres de uma espécie superior, cuja inteligência não estivesse enclausurada na forma do tempo, e cujo pensamento fosse verdadeiramente uno e completo, teriam piedade da nossa pretensão de sondar o infinito.
>
> Essas imperfeições essenciais da inteligência são ainda ampliadas, nos casos particulares, por algumas imperfeições

> não essenciais. A inteligência jamais é, em todos os sentidos, aquilo que seria possível que fosse. As perfeições das quais ela é suscetível são de tal modo divergentes que se excluem. Ninguém pode ser ao mesmo tempo Platão e Aristóteles, Shakespeare e Newton, Kant e Goethe. Pelo contrário, as imperfeições da inteligência se casam muito bem, e é por isso, na realidade, que ela permanece na maioria das vezes abaixo daquilo que poderia ser.

Por fim, a inteligência está muito desigualmente partilhada entre os homens. A natureza, na repartição de seus dons, é ainda mais aristocrática que a sociedade. Os espíritos malfeitos são a regra, os espíritos elevados são raros, e o gênio é um monstro. Essa desigualdade abre entre os homens um abismo que só "a bondade do coração" é capaz de transpor. A bondade é o princípio unificador da sociedade, o verdadeiro laço entre alguns seres cuja inteligência os separaria para sempre. Esse laço ainda é muitas vezes partido. Um espírito superior conversando com um espírito medíocre é como um cavaleiro montado num corcel afoito tendo de acompanhar um pedestre. Ele apeará por alguns instantes, para andar ao lado de seu companheiro; porém, a impaciência de sua montaria logo o forçará a se pôr de novo à sela e deixar ali o viajante menos bem equipado.

NOTAS

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro I, cap. 4.
2. Ibid., livro I, §4.
3. Cf. p. 65-66.
4. Ou seja, de acordo com aquilo que precede, entre nosso corpo e os objetos exteriores.
5. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro I, §6.
6. Respectivamente, *Scharfsinn*, *Penetration*, *Sagacität*.
7. *Die Einfalt*.
8. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro I, §8.
9. *Die Besonnenheit*.
10. "Conceito" = *Begriff*; cf. p. 67.

11. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro I, §8.
12. Ibid., livro I, §12.
13. Ibid., livro I, §14.
14. Ibid., suplementos ao livro I, cap. 7.
15. Cf. p. 128.
16. "Ao receber tantos cérebros estranhos, tão fortes e tão grandes, é necessário que o seu se oprima, se reprima e se encurte, para dar lugar aos outros" (Montaigne, *Ensaios*, livro I, cap. 24: "Do pedantismo").
17. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro I, cap. 15.

15

O MUNDO COMO VONTADE

Schopenhauer acaba de mostrar que, depois de Kant, nossa inteligência nos faz conhecer apenas fenômenos, ou seja, aparências, e que ela nada nos ensina sobre a realidade das coisas. E como essas aparências, essas imagens que nossos sentidos nos apresentam, essas representações que formamos dos objetos, estão em nosso espírito, e apenas nele, somos nós mesmos — de alguma forma — que nos vemos no mundo exterior; nós nos desdobramos em uma miragem. Uma ilusão permanente nos rodeia e envolve, forma uma barreira entre nós e as coisas, nos impede de sair de nós mesmos. Existiria um meio de dissipar essa ilusão?

Depois de termos analisado nossas representações, depois de termos procurado descobrir aquilo que elas podem conter de existência real ou de sonho, será que não nos é permitido perguntar se o mundo não tem outra coisa a nos oferecer? Se o mundo nada fosse além de representação, aparição fugidia e inconsistente, espelho enganoso de uma realidade desconhecida, ele seria pouco digno de nossa atenção. Mas não existiria nele algo mais? Se esse algo existe, deve ser diferente da representação e independente de suas leis. Não é de fora que o atingiremos. Portanto, desçamos fundo em nós mesmos. Vejamos se não podemos ser para nós mesmos um objeto de conhecimento, um objeto que, nesse caso, seja o que for que ele possa nos ensinar, terá sempre sobre o mundo exterior a vantagem de revelar-se a nós sem intermediações.

Se o filósofo não fosse senão um sujeito cognoscente, ele se observaria sem se compreender, assim como observa o mundo exterior.

Ele veria suas ações seguirem certos motivos, com a constância de uma lei da natureza, assim como vê algumas modificações acontecerem nos objetos em consequência de causas, de excitações, de motivos. Quanto à influência dos motivos, ela não lhe seria mais clara do que a ligação entre um efeito qualquer que lhe surgisse e sua causa. A essência íntima das manifestações e das ações de seu corpo lhe seria incompreensível: ele a chamaria, de acordo com sua vontade, de uma força, uma qualidade, ou um caráter, e nem por isso saberia mais sobre ela. Mas não é assim que acontece. O sujeito do conhecimento aparece ao mesmo tempo como indivíduo, e é a ele que é revelada a palavra-chave do enigma: essa palavra é *Vontade*. A palavra sozinha lhe dá a chave de sua própria existência fenomênica, faz conhecer o seu sentido profundo, mostra-lhe o motor interior de seu ser, de sua atividade, de seu movimento. O sujeito do conhecimento, por sua identidade com o corpo, existe como indivíduo, e, a partir disso, esse corpo lhe é dado de duas maneiras diferentes: por um lado, como representação no conhecimento fenomênico, como objeto entre outros objetos, submetido a suas leis; por outro lado, como o princípio que se revela de imediato a cada um e que é designado pela palavra *vontade*. Todo ato verdadeiro de nossa vontade é ao mesmo tempo e sem dúvida um movimento de nosso corpo; nós não podemos querer realmente um ato sem logo vê-lo aparecer como movimento corporal. O ato voluntário e a ação do corpo não são dois estados diferentes que eu reconheço como se estivessem fora de mim e ligados pelo laço da causalidade; eles não estão, entre si, em relação de causa e efeito: eles são um único e mesmo fato, apresentado de duas maneiras diferentes: de um lado, como revelação imediata; de outro, como representação sensível. A ação do corpo nada mais é que a vontade *objetivada*, ou seja, transformada em objeto, transportada para o mundo da representação.[1] [...]

Eu só posso constatar essa identidade entre corpo e vontade; ela não é demonstrável. Demonstrá-la seria extraí-la, como conhecimento mediato, de outro conhecimento, mais

> imediato que ela. Ora, ela mesma é o mais imediato de nossos conhecimentos; e se nós não a apreendemos, se não a fixamos, em primeiro lugar, como tal, tentaremos em vão atingi-la por meio de uma dedução qualquer. Ela é a *verdade filosófica por excelência*. Podemos exprimi-la de diferentes maneiras; dizer, por exemplo, "Meu corpo e minha vontade são a mesma coisa"; ou "Aquilo que chamo de meu corpo como representação eu chamo de minha vontade como objeto de conhecimento imediato"; ou "Meu corpo é minha vontade transformada em objeto"; ou, enfim, "Meu corpo, além de representação, também é vontade, e só pode ser isso". Porém, a identidade do corpo com a vontade permanece um fato de apercepção imediata e, por isso mesmo, se eleva acima de qualquer discussão.

Mas o que é a vontade segundo Schopenhauer? Será simplesmente, de acordo com o sentido comum da palavra, a atividade consciente de um ser inteligente? Não. Ele a chama, além do mais, de *querer viver*, a tendência à vida inerente a qualquer criatura; e essa denominação corresponde melhor à sua ideia. Schopenhauer abarca — para não dizer unifica — no mesmo ponto de vista todas as manifestações vitais da múltipla natureza. O papel da filosofia não seria mostrar a unidade na diversidade? Eis como ele raciocina.

Meu corpo, como simples representação, é um objeto em tudo semelhante aos outros objetos que preenchem o espaço. Ora, eu constatei que meu corpo também pode ser conhecido de outra maneira, absolutamente diferente da intuição, que eu designo pela palavra *vontade*. Será que eu não estaria autorizado a pensar que os outros corpos, que ainda são conhecidos por mim apenas como representação, são também, de outro ponto de vista, fenômenos de vontade?

> Negá-lo seria coisa do *egoísmo teórico*, que considera todos os fenômenos, exceto sua própria individualidade, fantasmas; do mesmo modo que o egoísmo prático só reconhece

> a si mesmo como real e trata como fantasma tudo aquilo que lhe é estranho. O egoísmo teórico jamais poderá ser refutado por provas; mas é certo que ele nunca foi aplicado em filosofia senão como um sofisma para uso dos céticos, e simplesmente pela sua forma. A título de convicção séria, ele só poderia ser encontrado em um asilo de alienados, e seria inútil discutir com aqueles que estivessem possuídos por ele; só se poderia mandá-los para o médico. Portanto, não nos ocuparemos mais do egoísmo teórico: para nós, ele não passa do último bastião do ceticismo que, por natureza, gosta de chicana. Por isso nosso conhecimento, sempre ligado ao indivíduo, é limitado; mas cada um de nós, ainda que seja uno por si mesmo, pode procurar conhecer tudo o que não é ele, e é isso que explica, na verdade, a necessidade de uma ciência filosófica.[2]

Não é somente o ceticismo, é sobretudo o materialismo que Schopenhauer pretende combater. Para o materialismo, a vontade, ou seja, a atividade consciente e refletida, não passa de um modo particular da *força* que rege o mundo físico. Porém, embora se possam calcular os efeitos de uma força, não se pode dizer aquilo que ela é em si mesma, não é possível penetrar a sua essência. Colocar a vontade sob o conceito geral de força é, portanto, definir uma incógnita por meio de outra incógnita. Além do mais, a força está intimamente ligada ao mundo fenomênico e não nos permitirá jamais ultrapassá-lo. Pelo contrário, "reduzir o conceito de força ao de vontade é reduzir uma coisa desconhecida a algo infinitamente mais conhecido (o que estou dizendo?!), à única coisa que conhecemos imediata e absolutamente. É ampliar sobremaneira o nosso conhecimento". Schopenhauer inverte, portanto, a ordem dos termos. A vontade torna-se o gênero, e a força, a espécie.

> Eu denomino o gênero de acordo com a espécie mais perfeita, aquela que, de alguma forma, nós podemos tocar com a

> mão e cujo conhecimento imediato nos conduz ao conhecimento mediato de todas as outras. Mas o leitor se exporia a um perpétuo mal-entendido se não soubesse dar a esse conceito a extensão que reivindico para ele, se persistisse em reservar a palavra *vontade* para a única espécie que essa palavra designou até aqui, para a vontade guiada pela inteligência e exclusivamente determinada por motivos, para a vontade racional, que não passa da manifestação mais clara do querer. É preciso que isolemos pelo pensamento a essência íntima e imediatamente conhecida dessa manifestação, e que a transportemos para as outras manifestações mais fracas e mais obscuras do mesmo querer.[3]

Schopenhauer tem razão ao dizer que esta não é uma vã discussão de palavras. Uma objeção que se pode lhe fazer, porém — se for o caso de fazer alguma objeção —, é que o poeta toma aqui o lugar do filósofo. Mesmo que o Universo inteiro seja dotado por ele de vontade, isso não explica por que os elementos químicos se agregam e se desagregam, por que a planta respira, o animal se move, o homem pensa. Aliás, ele é o primeiro a reconhecer isso, embora tenha aberto uma grande janela para a natureza.

> Aquele que quiser entrar em minha maneira de ver, nela encontrará a chave de todos os fenômenos da natureza. Não terá dificuldade para penetrar na sua essência íntima, porque o seu próprio fenômeno — do qual ele tem um duplo conhecimento, ao mesmo tempo mediato e imediato — lhe fará compreender os outros fenômenos, que ele conhece por uma única via, a via mediata da representação. E não é somente nos fenômenos em tudo semelhantes ao seu, nos homens e nos animais, que encontrará a mesma essência íntima, a mesma vontade. Ele a reconhecerá também na força que faz crescer a planta, que cristaliza o mineral e que direciona a agulha imantada para o polo; na comoção que experimenta em contato com dois metais heterogêneos; nas afinidades entre os corpos que se buscam ou se repelem, se

> unem ou se separam, e até na gravidade que arrasta poderosamente toda matéria e atrai a pedra para a Terra e a Terra para o Sol.[4]

Assim, reencontramos a coisa em si que Kant nos havia feito abandonar. É a vontade, o impulso de ser, de viver e de agir, que sustenta o mundo, fecunda-o e o diversifica. Ela existe fora do tempo e do espaço, embora suas manifestações ocupem o espaço e se organizem no tempo. Ela escapa, portanto, ao nosso conhecimento intuitivo, que está ligado às condições de tempo e espaço. Mas constatamos sua presença em nós, e, por analogia, a transportamos para os outros corpos da natureza.

A vontade, una e idêntica em sua essência, só difere pelo seu modo de atividade. Ela atua no mundo inorgânico por meio de *causas* e na vida animal por *motivos*. A *excitação* ou a *irritabilidade* que reina no mundo vegetal e na parte vegetativa da vida animal é o meio-termo entre a causa propriamente dita e o motivo ou a causalidade consciente;[5] segundo os casos particulares, ela se aproxima de uma ou da outra. Assim, a ascensão da seiva na planta é resultado de uma excitação, mesmo quando explicada pelas leis da capilaridade. Pelo contrário, os movimentos da *mimosa pudica*, embora se devam a puras excitações, quase nos parecem determinados por motivos. Colocamos a respiração na classe dos atos involuntários; no entanto, podemos desacelerá-la, acelerá-la ou suspendê-la de acordo com nossa vontade.

Essas transições, essas passagens de um reino da natureza para outro, já mostram que é o mesmo princípio que nela age em toda parte. Nós, que estamos situados no topo da escala e que lemos em nós mesmos, encontramos em nossa própria atividade um termo de comparação que aplicamos ao resto do Universo. Porém, nos graus inferiores mais afas-

tados de nós, há outros agentes, que não podem analisar a si mesmos, mas nem por isso deixam de ser manifestações da mesma vontade eterna e infinita.

> Se examinarmos com um olhar atento os fenômenos do mundo inorgânico, o impulso irresistível pelo qual as águas se precipitam para as profundezas, a perseverança com a qual a agulha imantada volta a virar para o polo Norte, o ardor com que o ferro procura o ímã e se prende a ele, a violência com a qual os dois polos elétricos vão se juntar — e que, como os desejos humanos, é ampliada pelos obstáculos; se observarmos com que rapidez e com que espontaneidade se constitui o cristal, cuja forma regular se deve, evidentemente, a alguns esforços divergentes que a solidificação de repente interrompeu e conteve; com que preferência os corpos que, pelo seu estado líquido, foram libertos dos laços da rigidez se buscam e se repelem, se unem e se separam; se sentirmos, enfim, de uma maneira totalmente imediata, como um fardo cuja tendência em direção à massa terrestre é detida pelo nosso corpo pesa sobre ele e o oprime, não nos será necessário grande esforço de imaginação para reconhecer, até nesses fatos tão afastados de nós, a nossa própria essência; essa mesma coisa que, em nós, persegue seus fins à luz da inteligência, e que lá, nas mais fracas de suas manifestações, não passa de uma tendência cega, obscura, limitada, invariável, mas que, todavia, sendo em toda parte a mesma — assim como a aurora e o meio-dia são a irradiação do mesmo sol —, merece sempre o nome de *vontade*, que designa a coisa em si de tudo aquilo que surge na superfície deste mundo, o único fundamento de todos os fenômenos.[6]

Assim, a essência das coisas, o ser em si, é aquilo que é comum a todos os fenômenos e constitui seu fundamento; esse conceito é bastante amplo e até bastante vago, para abarcar todo o mundo mineral, vegetal e animal. Mas Schopenhauer não se atém a uma generalização que poderia ser acusada de

resultar apenas em uma fórmula. Ele distingue claramente, umas das outras, as diferentes ordens de manifestação da vontade; assinala suas características e mostra grande sagacidade nessa análise à qual retorna muitas vezes, até em seus últimos escritos. No grau inferior, a vontade se manifesta pela força, que, assim como a própria vontade, está fora do tempo e do espaço, ou seja, é incognoscível em si mesma.

> Ela está sempre e em toda parte presente, e poderíamos dizer que espreita as circunstâncias que lhe permitem entrar em atividade e apoderar-se de uma determinada matéria. O tempo existe apenas para sua aparição, ele não tem nenhuma influência sobre ela própria. As forças químicas dormem durante milhares de anos em uma matéria, até o dia em que um reagente as coloca em liberdade; é somente então que elas aparecem; mas o tempo existe somente pela aparição delas, não por elas mesmas. No próprio reino orgânico, vemos uma semente ressequida conservar em seu seio, durante 3 mil anos, uma força adormecida que, enfim, favorecida por algumas circunstâncias, desperta e surge sob a forma de planta.[7]

No mundo vegetal e animal, os graus são assinalados por tipos que participam, eles também, da imutabilidade da vontade. "Os tipos são fixos; eles não estão submetidos a mudança alguma; são sempre e não se transformam jamais, ao passo que os indivíduos que se originam deles nascem e passam, se transformam sempre e não são jamais. Esses *graus da objetivação da vontade* não passam das Ideias de Platão, observo isso de passagem", acrescenta Schopenhauer, "a fim de poder empregar doravante a palavra Ideia neste sentido; será sempre forçoso entendê-la, em minha obra, em sua acepção verdadeira, na acepção primitiva que Platão lhe conferiu, e jamais aplicá-la a esses produtos abstratos de uma escolástica verborrágica que Kant cometeu o erro de assim denominar."[8]

Schopenhauer acusa muitas vezes os filósofos de terem desviado a palavra *Ideia* de seu sentido primitivo; não vê que ele próprio, aqui, não é totalmente fiel ao pensamento de Platão.

À medida que nos elevamos na escala dos seres, a individualidade surge com algumas características cada vez mais definidas. No reino inorgânico, as forças naturais agem sozinhas, com uma regularidade inflexível e uniforme. "A infalibilidade das leis da natureza tem mesmo alguma coisa que nos surpreende e por vezes assusta. Por exemplo, dois corpos se encontram em determinadas condições e logo, seguindo uma lei fixa, ocorre uma combinação química; porém, passando-se milhares de anos, se as mesmas condições se repetirem, seja por acaso, seja pelos cuidados do homem, imediatamente, no momento oportuno, o mesmo fenômeno se produzirá."[9] Aí toda a individualidade desaparece; somente as circunstâncias exteriores podem modificar o fenômeno.

As plantas, por sua vez, não têm outras particularidades individuais além daquelas que resultam da influência do solo ou do clima. Entre os animais, é o caráter da raça que domina. No homem, enfim, a personalidade aparece; ela se exprime pela fisionomia, que não está somente nos traços do rosto, mas afeta toda a forma do corpo. Cada homem poderia ser considerado, em certa medida, a expressão de uma Ideia particular, uma manifestação específica e característica da vontade que anima o Universo.

> Vemos, assim, no grau mais baixo, aparecer a vontade como um impulso cego, como um esforço misterioso e surdo, nas forças da natureza e nos milhares de fenômenos que elas produzem: fenômenos em tudo semelhantes e regulares, que não apresentam qualquer traço de caráter individual.
>
> Mais clara em sua manifestação à medida que se eleva gradualmente, a vontade não age mais, no reino vegetal, por

> causas propriamente ditas; é agora a excitação que constitui o vínculo entre os seus fenômenos. No entanto, isso ainda não passa de um impulso cego e inconsciente; e é com esse mesmo caráter que ela se mostra na parte vegetativa da vida animal, na produção e no desenvolvimento de cada ser vivo e na manutenção de sua economia interna: ainda aqui, são puras excitações que dominam de uma maneira necessária a manifestação da vontade.
>
> Chegamos, enfim, ao ponto em que o indivíduo que representa a Ideia não pode mais obter, pelos simples movimentos resultantes da excitação, o alimento que ele deve assimilar. [...] Daí a necessidade da locomoção determinada por alguns motivos e, por conseguinte, a do conhecimento, que intervém aqui como um auxiliar indispensável para a conservação do indivíduo e a propagação da espécie. [...] Porém, a partir do momento em que esse auxiliar intervém, o *mundo como representação* surge de repente com todas as suas formas, o objeto e o sujeito, o tempo e o espaço, a pluralidade e a causalidade. O mundo se manifesta agora com sua segunda face: até aqui, ele não passava de vontade; ei-lo vontade e representação.[10]

Resta um último grau a ser transposto, aquele em que o próprio conhecimento intuitivo não é mais suficiente. Surge o homem, "criatura complicada, de aspecto múltiplo, impressionável e maleável, crivada de necessidades e cercada de perigos". Uma dupla luz é necessária para iluminar seu caminho. À intuição e à inteligência se soma a razão, a faculdade de combinar e de prever, a plena e completa consciência das decisões, a determinação da vontade por motivos. A evolução chegou ao seu término, está concretizado o tipo supremo da vida animal.

NOTAS

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro II, §18.
2. Ibid., livro II, §19.
3. Ibid., livro II, §22.

4. Ibid., livro II, §21.
5. "Causa": *Ursache*; "excitação": *Reiz*; "motivo": *Motiv*.
6. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro II, §23.
7. Ibid., livro II, §26.
8. Ibid., livro II, §25.
9. Ibid., livro II, §26.
10. Ibid., livro II, §27.

16

O PRIMADO DA VONTADE

Seria bem possível, olhando de perto, achar uma contradição na relação que Schopenhauer estabelece entre as nossas faculdades. Para ele, a inteligência é uma função do cérebro; ele chega a empregar muitas vezes um termo em lugar do outro. Ora, o cérebro é uma parte do corpo, ele próprio um produto da vontade. Como a inteligência viria, logo depois, esclarecer a vontade, sua mãe? É preciso lembrar aqui, como em diversos outros pontos, as palavras de Schopenhauer: "Não existe nada mais fácil e também nada mais inútil do que refutar um filósofo".

Seja como for, a inteligência, mesmo esclarecendo a vontade, permanece inferior a ela. Schopenhauer desenvolveu essa ideia em um longo suplemento, intitulado "Da primazia da vontade na consciência de nós mesmos", que contém, de forma independente da tese fundamental, grande número de observações pessoais e interessantes.[1]

Aquilo que se encontra em toda consciência animal, por mais fraca que seja, é um desejo alternadamente satisfeito ou contrariado. Sabemos não apenas que o animal *quer*, mas também *aquilo* que ele quer; e como os objetos da sua vontade são em geral idênticos aos da nossa, não hesitamos em atribuir-lhe todas as afecções que observamos em nós mesmos. Falamos de sua tristeza, sua alegria, seu amor, sua repugnância, seu medo e sua cólera. No entanto, não ousamos afirmar que o animal pensa, julga, sabe, compreende; temos apenas uma vaga noção dos limites de seu conhecimento. "A vontade é, portanto, em todos os seres animais, o elemento primário e essencial; a inteligência é somente o elemento

secundário e acidental, um instrumento a serviço da vontade, instrumento mais ou menos complicado, segundo as exigências desse serviço."

Se percorremos de alto a baixo a escala hierárquica dos animais, descobrimos que, nela, a inteligência se torna cada vez mais fraca, mas não observamos de maneira alguma uma correspondente degradação da vontade. O menor inseto quer aquilo que quer de modo tão resoluto e perfeito quanto o homem; só existe diferença naquilo que ele quer, e isso depende da inteligência. A vontade é simples em si mesma; sua função é unicamente querer ou não querer; e, em virtude de sua simplicidade, ela não comporta graus; é sempre igual a si mesma. "Ela só apresenta graus em sua *maneira de ser afetada*, que vai da inclinação mais fraca até a paixão; e em sua *facilidade de ser afetada*, que vai do temperamento fleumático até o colérico. A inteligência, ao contrário, não tem graus somente em sua *maneira de ser afetada*, do torpor à fantasia ou ao entusiasmo; ela os tem em sua própria essência, em sua maior ou menor perfeição, desde o animal situado no ponto mais baixo da escala — dotado apenas de uma percepção confusa — até o homem, e, na espécie humana, desde o imbecil até o homem de gênio."

A inteligência, mesmo em sua maior perfeição, se fatiga após um longo esforço. O cérebro, como todas as outras partes do corpo, tem necessidade de repouso. A vontade, ao contrário, é infatigável. Ela mostra, desde o berço do homem, que é o elemento primitivo de seu ser. Uma criança de colo, que tem somente um clarão de inteligência, atesta pelo choro a necessidade de querer que é superabundante nela; ela quer com energia, antes mesmo de saber o que quer. Ao contrário, a inteligência se desenvolve aos poucos, paralelamente à evolução do cérebro e ao grau de maturidade de todo o organismo.

Aquilo que também atesta a infatigável energia da vontade é uma falha mais ou menos comum a todos os homens, vencida somente pela educação: estou falando da *precipitação*. Existe precipitação quando a vontade se põe prematuramente a trabalhar. [...] A inteligência não teve ainda tempo de fazer a metade da tarefa que lhe cabe — de estudar e de comparar as circunstâncias, de deliberar sobre aquilo que convém fazer —, e a vontade já tomou a dianteira; e, com uma única frase, "Agora é a minha vez!", já entrou em atividade, sem que a inteligência tivesse lhe oposto a menor resistência. Porque a inteligência não passa de um servo, um escravo da vontade; ela não age, como esta, por impulso próprio. Assim, um sinal da vontade é suficiente para colocar a inteligência em repouso, ao passo que ela mesma só consegue por um esforço supremo impor à vontade uma curta trégua, para, por sua vez, tomar a palavra. [...] O que é o freio para um cavalo indomável a inteligência é para a vontade humana; as instruções, as advertências e a educação que lhe são dadas pela inteligência devem guiá-la, refreá-la. Em si mesma, ela é uma força impetuosa e selvagem, como aquela que precipita as águas de uma catarata: sabemos mesmo que, indo até o ponto mais fundo das coisas, descobriríamos que essas duas forças são idênticas. [...] De todas essas considerações, resulta evidente que a vontade é o elemento primitivo e metafísico, e a inteligência, o elemento secundário e físico. Como todo objeto físico, a inteligência está submetida à lei da inércia. Ela só entra em funcionamento sob a influência de um agente, a vontade, que a domina, a dirige, a incita ao esforço, transmite-lhe — em poucas palavras — a atividade que não lhe é inerente por natureza. A inteligência cede ao repouso, desde que ele seja possível; ela se mostra preguiçosa, pouco disposta a agir. Um esforço contínuo a fatiga a ponto de enfraquecê-la, de esgotá-la, assim como a pilha de Volta se esgota após repetidas descargas. Desse modo, todo trabalho constante do espírito exigiria alguns momentos de trégua, sob pena de levar a um embrutecimento, uma incapacidade de pensar, a princípio temporária, mas que se torna duradoura

> quando a inteligência é mantida muito tempo desperta, em tensão, sem relaxamento, forçada. Com a idade, a impotência do pensamento pode degenerar em idiotia e loucura; mas, então, não cabe acusar a idade, mas o esgotamento persistente e tirânico da inteligência ou do cérebro. Foi assim que Swift enlouqueceu, que Kant ficou senil, que Walter Scott, Wordsworth, Southey* e outros gênios de ordem inferior terminaram em um completo torpor do pensamento. Goethe até o fim conservou a clareza, o vigor e a atividade de seu espírito porque, sendo homem do mundo e cortesão, jamais se forçou ao trabalho intelectual.

A inteligência desempenha tão bem o papel secundário na vida humana que ela só pode realizar livremente sua função se a ação da vontade for suspensa.

> Um grande *pavor* nos deixa aturdidos a ponto de ficarmos como que petrificados, ou de fazermos o contrário daquilo que deveríamos: assim, cercados por um incêndio, vamos nos lançar em meio às chamas. Na *cólera*, não sabemos mais aquilo que fazemos, e ainda menos o que dizemos. Um *excesso de zelo* nos cega, nos torna incapazes de pesar os argumentos alheios, de reunir e coordenar os nossos. A *alegria* nos rouba toda a reflexão, todo o escrúpulo, toda a circunspecção; o *desejo* age quase no mesmo sentido. O *medo* nos impede de ver e compreender os meios de salvação que nos restam e que muitas vezes estão ao alcance de nossa mão. Assim, quando se trata de afrontar um perigo súbito, ou de lutar contra alguns adversários ou inimigos, as melhores armas são o *sangue-frio* e a *presença de espírito*. O sangue-frio consiste em a vontade se calar para que a inteligência possa agir; a presença de espírito consiste em a pressão dos acontecimentos que inquietam a vontade não perturbar a

* Jonathan Swift (1667-1745), escritor satírico nascido na Irlanda; sua obra mais célebre é *As viagens de Gulliver*; Walter Scott (1771-1832), poeta, novelista e biógrafo britânico; William Wordsworth (1770-1850), poeta britânico; Robert Southey (1774-1843), poeta, historiador e biógrafo britânico. [N.T.]

marcha tranquila da inteligência. A primeira dessas duas qualidades é a condição da segunda; elas são parentes, e ambas muito raras.

Existem outros casos nos quais o pensamento é falseado pelas inclinações de maneira mais lenta, mais intermitente, contudo também mais duradoura.

A *esperança* e o *medo* nos fazem ver coisas como verossímeis e próximas: a primeira, aquilo que desejamos; a segunda, aquilo que gostaríamos de evitar; ambas aumentam seu objeto. A esperança, segundo Platão, é o sonho do homem desperto. A vontade força a inteligência, sua humilde serva, quando esta última não pode lhe proporcionar o objeto desejado, a fornecer-lhe ao menos a imagem desse objeto. Ela lhe destina o papel de um consolador que, assim como a babá faz com a criança, deve apaziguar seu amo com alguns contos que tenham toda a aparência de verdade. E a inteligência, sujeita a essa tarefa, é obrigada a mentir à sua própria natureza e a violar todas as suas leis, admitindo como verdade o que não é verdadeiro nem verossímil, o que é apenas possível, e tudo isso para acalmar e embalar durante alguns instantes esta senhora intratável e inquieta, a vontade. [...] Enfim, o *amor* e o *ódio* falseiam completamente nosso juízo. Nos nossos inimigos, vemos apenas defeitos; nos nossos favoritos, apenas qualidades, e seus próprios defeitos nos parecem amoráveis. O *interesse pessoal*, de qualquer natureza, exerce sobre nós a mesma influência misteriosa: aquilo que está de acordo com ele logo nos parece equitativo, justo e sensato; o que lhe é contrário, nós o julgamos muito sinceramente injusto e abominável, insensato e absurdo. Daí todos os preconceitos: preconceitos de casta, preconceitos profissionais, nacionais, preconceitos de seita e de religião. [...] O espírito recusa-se a admitir aquilo que repugna ao coração.

No entanto, há alguns casos nos quais as funções da inteligência são estimuladas pelo aguilhão da vontade. "Esta últi-

ma desempenha, então, o papel de um cavaleiro que, esporeando seu cavalo, o impele a um galope que excede a medida natural de suas forças." Sob a influência de um forte desejo ou de uma necessidade premente, mostramos muitas vezes uma perspicácia que não nos é habitual, ou descobrimos em nós alguns talentos que nos eram desconhecidos. Daí o fenômeno surpreendente da "astúcia dos tolos". Daí também o provérbio: "A necessidade é a mãe da invenção" — provérbio muito justo, observa Schopenhauer, contanto que dele sejam excetuadas as invenções artísticas. Mesmo entre os animais, a inteligência aumenta no perigo. A lebre fica tranquilamente deitada na valeta de um campo e deixa o caçador passar perto dela; os insetos, quando não podem escapar, se fazem de mortos.

> A memória também é ampliada sob o impulso da vontade. Uma memória, mesmo normalmente fraca, retém com perfeita fidelidade aquilo que toca à paixão dominante do momento. O apaixonado não esquece nenhuma ocasião favorável, o ambicioso não olvida circunstância alguma que esteja de acordo com seus projetos. O avaro jamais esquece uma perda sofrida, nem o homem orgulhoso, uma ferida causada em sua honra. O vaidoso guarda a menor palavra de elogio, a menor honraria da qual foi objeto. O mesmo fenômeno é observado entre os animais: um cavalo estacará diante da estalagem onde um dia recebeu aveia; os cães têm uma admirável memória das circunstâncias, dos lugares e dos tempos em que fizeram boas refeições; a raposa não perde a lembrança dos esconderijos onde depositou uma presa.

Assim, a vontade, a inteligência e a memória, quando agem de comum acordo, prestam-se um apoio mútuo e dobram sua energia. Porém, a partir do momento em que o desacordo se interpõe a elas, é a vontade que leva vantagem e domina. Então, é inútil a inteligência traçar para ela uma linha de conduta, censurar suas fraquezas quando ela se afasta

dessa linha; a vontade parece por um instante se submeter, depois retoma seus hábitos, segue suas inclinações e seus gostos, cujo conjunto constitui o caráter; "e a inteligência fica sozinha com suas queixas impotentes, e o próprio pesar que lhe é causado por sua companheira indomável acaba por fazê-la reconciliar-se com ela".

A inteligência e a vontade são, portanto, no fundo, independentes uma da outra. Mas é nesta última, ou seja, nas inclinações, nos hábitos, no caráter, em tudo aquilo que constitui a vida moral, que residem a essência do homem e seu verdadeiro valor. Não seria possível censurar ninguém por carecer de espírito; desculpa-se mesmo, de bom grado, um imbecil dizendo "que ele não pode mais que isso"; no entanto, ninguém pensa em invocar a mesma desculpa para um malfeitor. A opinião é guiada por um instinto muito seguro na maneira como ela determina as responsabilidades.

> Os dons superiores do espírito foram tidos em todos os tempos como um presente da natureza ou dos deuses: por isso foram chamados de dons. Eles eram considerados, de alguma maneira, diferentes do homem, como se coubessem a ele por algum favor. Porém, jamais viram do mesmo modo as qualidades morais, embora estas também sejam inatas; ao contrário, elas eram vistas como oriundas do homem, como sua propriedade essencial, o elemento constitutivo do seu eu. Em conformidade com essa maneira de ver, todas as religiões prometem para as qualidades da vontade ou do coração uma recompensa depois desta vida; nenhuma promete nada para as qualidades da inteligência e do espírito. A virtude aguarda sua recompensa no outro mundo; a sabedoria espera a sua cá embaixo; o gênio não exige nada neste mundo nem no outro: ele é sua própria recompensa.

É nas qualidades morais que se fundamentam as amizades duradouras. Quem não adotará como amigo um homem honesto e benevolente, mais do que um homem apenas espi-

rituoso? O espírito, o gênio e a beleza são eclipsados pela bondade do coração.

> Um espírito limitado e um rosto grotesco transfiguram-se de alguma forma quando são acompanhados por uma extraordinária bondade de coração; parece, desde então, que uma beleza de essência superior se liga a eles, e que neles fala uma sabedoria diante da qual qualquer outra deve permanecer muda. Porque a bondade do coração é uma qualidade transcendente; ela pertence a uma ordem de coisas que ultrapassa a vida atual; nenhuma outra perfeição pode ser comparada a ela. Onde ela existe em alto grau, alarga o coração a ponto de ele abraçar o mundo inteiro, de conter tudo em si, nada excluir. Ela nos identifica com todos os seres. Inspira-nos também, nos outros, essa indulgência sem limites que em geral só temos para com nós mesmos. O homem idealmente bom não é capaz de se irritar. Mesmo quando seus defeitos intelectuais ou físicos lhe atraem algumas zombarias ofensivas, ele culpará apenas a si próprio por ter fornecido pretexto para isso, e continuará, sem se violentar, a se mostrar benevolente com os zombadores, apoiado na esperança de que eles irão se corrigir e terminarão, eles próprios, por se reconhecer nele.

A inteligência, a beleza e o gênio nos valem a admiração dos homens: a bondade atrai sua simpatia; e, se nos interrogarmos com sinceridade, descobriremos que é pelo grau de nossa bondade que medimos involuntariamente a estima que temos por nós mesmos. "É por isso que lançamos um olhar indiferente e mesmo complacente sobre as tolices e as loucuras da nossa juventude, ao passo que as falhas de caráter das quais nos tenham acusado, as más ações que tenhamos cometido, erguem-se ainda diante de nós como um remorso na extrema velhice."

Assim, toda a nossa experiência do mundo nos demonstra a *primazia* da vontade e daquilo que depende dela; quando

interrogamos nossa consciência, ela nos responde do mesmo modo. A juventude, a idade madura, a velhice, os acidentes de nossa vida, o acaso de nossos encontros, mil circunstâncias influem no curso de nossas ideias e as modificam sem cessar. Mas no que se assenta, afinal, a identidade de nossa pessoa? Será na forma do corpo, que muda constantemente em todas as suas partes, salvo na expressão do olhar? Será na memória, que se enfraquece ou se perde totalmente?

> Ela se assenta na identidade da vontade e em seu caráter imutável, do qual a persistência do olhar é o sinal exterior. É o coração, não a cabeça, que faz o homem. Sem dúvida, em consequência de nossas relações com o que está de fora, nos habituamos a considerar como nosso eu verdadeiro o sujeito do conhecimento, o eu cognoscente, que enfraquece à noite, se desvanece no sono e brilha pela manhã com um fulgor mais vivo, após ter renovado suas forças. Porém, esse eu é uma simples função do cérebro, não é nosso eu mais próprio e mais profundo. Nosso eu verdadeiro é aquele que está escondido atrás do outro e que só conhece, no fundo, duas coisas: querer ou não querer, estar satisfeito ou não estar satisfeito, com todas as variantes que comportam esses diversos estados, que são chamadas de sentimentos, emoções e paixões. É esse eu que produz o outro; ele permanece desperto enquanto o outro dorme, e subsiste quando o outro é aniquilado pela morte.

Por trás do eu que é o sujeito cognoscente, e que não passa de uma função do cérebro, encontra-se um outro eu, a própria essência e o fundamento do nosso ser, que se manifesta pelo *querer viver* e é indestrutível. A indestrutibilidade, este é o derradeiro e supremo caráter que Schopenhauer atribui à vontade. Ele cita em nota, em outra parte de seu livro, uma comparação de Goethe, cuja primeira ideia ele atribui a si próprio. "Nossa alma", disse um dia Goethe a Eckermann, "é de natureza indestrutível, é uma força que se sustenta de

eternidade em eternidade. Assim é o sol: ele parece se apagar, mas é pura aparência, boa para os nossos olhos terrestres; na realidade, ele jamais se apaga e espalha a sua luz sem cessar." Estas palavras foram extraídas de uma conversa que data de 1824. Ora, Schopenhauer já dizia, na primeira edição de seu livro: "O sol real brilha sem interrupção, ao passo que o aparente mergulha no seio da noite. Quando o homem receia a morte, porque vê nela seu aniquilamento, é como se ele imaginasse que o sol pudesse exclamar ao fim do dia: *Desgraçado de mim! Eu desço para a eterna noite*."

Schopenhauer continua, explicando sua imagem: "A Terra gira, vai do dia para a noite; o indivíduo morre; mas o sol faz luzir sem interrupção um eterno meio-dia. A vida está ligada à vontade de viver; e a forma da vida é o eterno presente. Pouco importa que os indivíduos, manifestações da Ideia, nasçam e desapareçam no tempo como sonhos passageiros."[2] A ideia de Goethe é simples e clara. A de Schopenhauer, com os desenvolvimentos que ele apresenta, se torna contraditória. Se a vontade é a essência do homem, idêntica a ele e indestrutível, como seria possível que o homem fosse aniquilado quando a vontade sobrevive? Trata-se de uma dessas questões que os discípulos de Schopenhauer lhe apresentavam algumas vezes e que ele se recusava a responder, dizendo que elas eram de ordem transcendente, e que o filósofo não era obrigado a resolver todos os enigmas do mundo.

NOTAS

1. "Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein", suplementos ao livro II, cap. 19.
2. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro IV, §54.

17

AS IDEIAS PLATÔNICAS: O BELO

A filosofia de Schopenhauer tem dois antecedentes: o racionalismo de Kant e o idealismo de Platão. Sua teoria do conhecimento deriva de Kant, seu quadro das artes se inspira em Platão. As Ideias de Platão são a expressão mais poética, mais sedutora jamais conferida ao idealismo. As Ideias, as únicas realidades, das quais os pretensos objetos reais não passam de cópias imperfeitas, tornam-se, na obra de Schopenhauer, os modelos das espécies, manifestações imediatas da vontade e elevadas, como ela, acima das condições de tempo e espaço. As Ideias são sempre, não vêm a ser jamais, ao passo que os indivíduos que as representam diante dos nossos olhos vêm a ser, isto é, nascem e desaparecem.

As Ideias são como formas nas quais o *querer viver* universal se particulariza. Elas são a razão de ser dos fenômenos, e, como tal, atravessam o mundo mineral, vegetal e animal; o fenômeno mostra sempre a relação das coisas com o sujeito pensante, ou as relações das coisas entre si; a Ideia exprime sua essência íntima.

> Quando as nuvens passam no céu, as figuras que elas desenham não lhes são essenciais, lhes são indiferentes; mas que, como vapor elástico, elas se reúnam, se dispersem, se expandam e se rasguem, sob o choque do vento, eis aí sua natureza, a essência das forças que nelas se manifestam, sua Ideia; as figuras não existem senão para o homem que as observa por acaso.
>
> Quando o riacho desce pelos rochedos, as vagas, os redemoinhos e os reflexos de espuma que ele oferece ao espectador lhe são indiferentes, não lhe são essenciais; porém, que ele obedeça ao peso, que ele se comporte como um fluido

sem elasticidade, sem resistência, sem forma e transparente, essa é sua essência, sua Ideia. [...]

Aquilo que aparece na nuvem, no riacho, não passa da mais fraca repercussão dessa vontade que se anuncia mais perfeita na planta, ainda mais perfeita no animal e com toda a sua perfeição no homem. [...] Para aquele que compreendeu isso e que sabe distinguir a vontade da Ideia e a Ideia do fenômeno, os acontecimentos deste mundo não serão mais que sinais reveladores da Ideia do homem. [...] Nos múltiplos aspectos da vida humana, na mudança incessante dos acontecimentos, ele só considerará a Ideia, única permanente e essencial, na qual o *querer viver* encontrou sua expressão mais completa, e que se mostra sob as suas diferentes faces nas qualidades, nas paixões, nos erros e nas prerrogativas do gênero humano: egoísmo, ódio, amor, medo, audácia, leviandade, estupidez, astúcia, espirituosidade, gênio etc., que se manifestam todos diversamente nos indivíduos e representam diante de nós a grande e a pequena comédia do mundo, onde ora é um cisco, ora uma coroa que faz mover os atores. Ele acabará mesmo por se aperceber de que tudo se passa no mundo assim como nos dramas de Gozzi,* nos quais são sempre os mesmos personagens que aparecem, com os mesmos pensamentos e o mesmo destino. É verdade que os motivos e os acontecimentos mudam de uma peça para outra, mas o espírito dos acontecimentos permanece o mesmo. Os personagens de uma peça não se lembram mais daquilo que se passou na outra, na qual, no entanto, representaram seu papel. É por isso que, depois de todas as experiências que puderam ter em sua carreira, nem Pantalone é mais ágil ou mais generoso, nem Tartaglia é mais honesto, nem Brighella é mais valente, nem Colombina é mais virtuosa.[1]

Como conheceremos as Ideias? Como as distinguiremos dos indivíduos que são apenas sua figura passageira e im-

* Carlo Gozzi (1720-1806), poeta, escritor e dramaturgo italiano que cultivou as tradições da *commedia dell'arte*. [N.T.]

perfeita, dos fenômenos que são apenas sua manifestação obscura? É modificando as condições de nossa faculdade de conhecer na mesma medida em que o objeto a ser conhecido se modificou.

Originariamente, nosso conhecimento está a serviço de nossa vontade; ele tem como objetivo a manutenção e o desenvolvimento de nossa vida física. Aquilo que ele tem em vista não são as coisas em si mesmas, mas as relações das coisas conosco e suas relações entre si. Ele não pergunta, na presença de um objeto, o que ele é, mas onde, quando e por que ele é, e sobretudo o que ele pode ser para nós. Nosso conhecimento comum é marcado essencialmente por duas características: quanto aos objetos, ele se limita a suas relações; quanto a nós, está subordinado à nossa personalidade. Ele é, portanto, limitado, sujeitado de dois lados ao mesmo tempo, e é necessário que se liberte dessa dupla servidão, que se torne completamente livre, se quiser entrar no domínio das Ideias puras.

O conhecimento não pode se libertar senão no homem.

> Entre os animais, a submissão do conhecimento à vontade jamais pode ser suprimida; entre os homens, ela só se dá excepcionalmente. Essa diferença entre o homem e o animal tem sua marca exterior nas diferentes proporções da cabeça e do tronco. Entre os animais inferiores, as duas partes são mal delimitadas; a cabeça está voltada para o chão, onde se encontram os objetos de sua vontade. Mesmo entre os animais superiores, a cabeça e o tronco estão menos separados que no homem. Neste, a cabeça está livremente colocada sobre o tronco; é carregada por ele, não o serve. Esse privilégio do homem encontra sua mais alta expressão no *Apolo de Belvedere*; a cabeça do deus das Musas lança ao longe sua mirada; ela se ergue tão altivamente sobre os ombros que parece completamente independente do corpo e liberta da preocupação de prover sua existência.[2]

Desprendimento absoluto, esquecimento da personalidade, tais são as características do conhecimento quando ele se eleva às Ideias puras.

> Quando se renunciou à maneira vulgar de considerar as coisas; [...] quando se jogou toda a potência de seu espírito na intuição; quando se mergulhou nela por inteiro; quando se tem a alma cheia da contemplação de um objeto que a natureza nos apresentou, paisagem, árvore, rochedo ou edificação; e quando, segundo uma expressão característica, se está perdido nesse objeto, ou seja, quando se está esquecido de seu indivíduo, de sua vontade; [...] quando, enfim, o objeto está liberto de toda relação com aquilo que não é ele, e o sujeito, liberto de toda relação com a vontade — então, o que é assim conhecido não é mais uma determinada coisa particular, é a Ideia, a forma eterna, a manifestação imediata da vontade.

Segundo o pensamento de Schopenhauer, despojado da terminologia de seu sistema, o ideal não é um objeto de análise, mas de contemplação, e a arte, que se inspira nele, é um jogo da fantasia, desfrutando livremente do espetáculo do Universo e liberta das necessidades e das misérias da existência comum. Esta era também a opinião de Schiller, outro discípulo de Kant. A contemplação, assim compreendida, é uma espécie de união mística com a natureza. “Aquele que tiver assim se absorvido e se perdido na contemplação da natureza acreditará sentir no fundo de si mesmo que se tornou a condição e, por assim dizer, o sustentáculo do mundo e de toda a existência objetiva; ele só verá nesta última o correlato de sua própria existência. Ele terá atraído a natureza para si; ela não será mais que um acidente de seu ser. Ele poderá dizer, como o poeta: ‘Esses montes, essas vagas, essas nuvens, não serão eles uma parte de minha alma, e eu, uma parte deles mesmos?’”[3]

A contemplação pura e desinteressada e a união íntima com a natureza, consequência dela, são a primeira condição da arte e o resumo de todas as suas regras. A arte tem origem no conhecimento das Ideias, sua finalidade é a transmissão desse conhecimento. Seu objeto se distingue essencialmente de todas as espécies de ciências. As ciências naturais e as ciências históricas assentam-se no princípio da causalidade. As ciências matemáticas estudam o tempo e o espaço. Ambas têm como objeto o fenômeno, ou seja, o mundo que se modifica.

A arte é a representação do mundo naquilo que ele tem de permanente.

> A ciência segue o curso instável e ininterrupto das causas e dos efeitos; cada descoberta a leva a uma descoberta nova; ela jamais chega a seu término, e seu objetivo jamais é atingido: isso seria o mesmo que querer atingir, correndo, o ponto em que as nuvens tocam o horizonte. A arte, ao contrário, tem seu término em toda parte. Ela arranca seu objeto de contemplação da torrente universal; ela o tem isolado diante de si; e esse único objeto, que desapareceria na torrente, essa parcela insignificante, torna-se para ela o representante do todo, o equivalente dessa pluralidade infinita que preenche o espaço e o tempo. A arte se atém, portanto, a esse único objeto. A roda do tempo está parada; as relações desaparecem. É a essência, a Ideia, que constitui o objeto da arte.[4]

O gênio, inspirador das artes, é a aptidão para contemplar as Ideias. Ele exige, como condição prévia, um esquecimento completo da personalidade, dos interesses e das ambições da vida comum. Ele é totalmente objetivo, ou seja, orientado para o mundo exterior; não é senão puro sujeito cognoscente, “olho límpido do Universo”, e isso durante todo o tempo que lhe é necessário para realizar sua concepção em uma arte determinada, ou, segundo a expressão de Goethe,

para "fixar em pensamentos eternos aquilo que flutua na vaga das aparências".[5]

Apresenta-se comumente a imaginação como um elemento essencial do gênio — o que é justo, diz Schopenhauer; mas também quiseram identificar uma ao outro, completamente, o que é um erro. A imaginação pode ajudar o gênio a aperfeiçoar a obra da natureza; ela lhe faz ver nas coisas não o que a natureza pôs nelas, mas o que ela gostaria de ter posto, e o que teria posto infalivelmente, se fosse mais que uma operária inconstante, uma executora quase sempre infiel da Ideia. Porém, onde a imaginação reina sozinha, ela se diverte em construir castelos no ar, bons para satisfazer o capricho individual, mas que só fazem relações, e ainda assim relações quiméricas. A imaginação aumenta o círculo da visão poética, mas não poderia preenchê-lo sozinha.

O homem comum, "esse produto industrializado que a natureza fabrica à razão de vários milhares por dia", só vê as relações entre as coisas. Quando um objeto se apresenta, ele logo o organiza sob um conceito, não se interessa por nada além disso. Uma paisagem na qual só existam árvores, rios e rochedos está vazia para ele; mesmo diante da natureza, o homem precisa de uma companhia, pelo menos a de um livro. A pedra de toque de um homem, a marca de seu valor, é sua capacidade de suportar a solidão. O homem de gênio pouco se detém nas relações entre as coisas; ele examina a essência delas, se demora e se compraz nesse exame. Daí o fato de que ele muitas vezes se conduza de maneira tão desastrada na vida. "Para o homem comum, a inteligência é uma lanterna que ilumina o caminho; para o homem de gênio, ela é o sol que faz aparecer o mundo."

Na conversação, o homem de gênio pensa menos na pessoa com quem fala do que na coisa de que fala e que mantém seu espírito ocupado. Ele diz muitas vezes aquilo que seria

melhor calar. É levado ao monólogo. Enfim, tem algumas fraquezas que beiram a loucura: assim, o entusiasmo poético tem sido chamado algumas vezes de amável loucura. Mas o que compensa todas as misérias do gênio é a serenidade dada pela contemplação prolongada do ideal, "serenidade comparável à dos deuses de Epicuro". Só o homem de gênio escapa à tirania da vontade, sempre exigente e jamais satisfeita, e a roda de Ixion,* na qual todos nós estamos amarrados, deixa de girar para ele.

O belo é a própria Ideia como objeto de contemplação. Cada coisa, sendo a expressão de uma Ideia, pode parecer bela. É preciso somente que as duas condições essenciais de toda apercepção artística sejam preenchidas: de um lado, cabe que tenhamos consciência de nós mesmos como puros sujeitos cognoscentes; de outro, cumpre que o objeto seja considerado não do ponto de vista de suas relações com nós mesmos ou com outros objetos, mas da Ideia que ele representa. O objeto mais insignificante pode adquirir, à luz de sua Ideia, todas as características do belo.

Qual homem de gosto consegue olhar sem emoção certos quadros de interior dos pintores holandeses, cujo tema parece insignificante, mas no qual transpira, em cada detalhe, a inalterável serenidade do artista? No entanto, os objetos podem ser mais ou menos apropriados para exprimir a beleza, conforme eles tornem a contemplação da Ideia mais ou menos fácil, ou a própria Ideia corresponda a uma espécie mais ou menos elevada na escala dos seres. Eis por que a beleza humana ultrapassa qualquer outra beleza — e por que o

* Acolhido por Júpiter no Olimpo, após ter cometido um crime bárbaro, o tessálio Ixion tentou seduzir Juno, esposa do rei dos deuses. Furioso, Júpiter atirou-o no Tártaro e ordenou que Mercúrio o amarrasse pelos braços e pernas a uma roda cercada de serpentes que gira sem parar. [N.T.]

objetivo supremo da arte é revelar sob uma forma sensível a essência da humanidade.

Abaixo do homem, o mundo vegetal, pela variedade de formas e pela imobilidade de atitudes, torna-se facilmente objeto de contemplação. Qual homem, mesmo de inteligência vulgar, fica absolutamente insensível ao encanto de uma bela paisagem? Assim, durante o tempo em que a natureza se oferece simplesmente ao nosso olhar, em que apenas procura, por assim dizer, um olho que a contemple, ela provoca em nós apenas o sentimento do belo. Porém, caso ela se manifeste com uma força que pareça ameaçadora para nossa própria existência, caso nos impressione pelo contraste de sua grandeza desmedida com a nossa fraqueza, eis que nossa contemplação é perturbada e recaímos de chofre, do mundo da representação, no mundo da vontade.

Porém, com um esforço instantâneo, reagimos contra a impressão de terror que se apodera de nós, antes mesmo que ela tenha tido tempo de se fixar. Abstraímos um perigo que era apenas imaginário; retornamos à serenidade de nossa contemplação, que, pela comoção que sofreu, adquiriu maior amplitude e majestade. Nós nos sentimos vitoriosos, não somente sobre nossa própria vontade, mas sobre a vontade universal; experimentamos o sentimento do sublime.

O sentimento do belo e o sentimento do sublime têm, portanto, um elemento comum, a contemplação independente da vontade. O sentimento do sublime contém um elemento a mais, a relação de hostilidade que reconhecemos entre o objeto contemplado e nós, e que somos obrigados a abstrair. Por isso existem algumas transições entre o belo e o sublime, alguns graus do sublime, conforme este último elemento se apresente com maior ou menor força e instantaneidade.

Uma planície deserta e nua, vasta e silenciosa, sem qualquer ser vivo que a anime, sem verdor, sem água corrente,

nos inquieta em primeiro lugar pela ausência de tudo aquilo que é necessário para nossa subsistência. Mas essa impressão nada tem de opressivo, de violento, e nós logo a superamos: este é um grau inferior do sublime.

> Eis outros aspectos da natureza que nos darão o sentimento do sublime em grau superior: uma tempestade desencadeada; uma luz fraca através das nuvens negras e ameaçadoras; rochedos íngremes, enormes, desnudos, que fecham o horizonte e estreitam a visão; a completa solidão; águas rugindo, lançando sua espuma; o gemido do vento nos desfiladeiros. Nossa dependência, nossa luta contra a natureza inimiga e nossa vontade, que se quebra nessa luta, se apresentam aos nossos olhos em uma intuição imediata. Porém, enquanto a angústia pessoal não assume o domínio, enquanto a contemplação estética persiste, o puro sujeito cognoscente passeia seu olhar tranquilo sobre essa imagem da natureza em fúria e da vontade esmagada; impassível e indiferente, ele está ocupado apenas em reconhecer as Ideias nos próprios objetos que ameaçam e terrificam a vontade: é exatamente nesse contraste que reside o sentimento do sublime.
>
> Quando meditamos sobre a infinitude do mundo no espaço e no tempo, sobre a longa série de séculos passados e de séculos futuros, ou ainda quando o céu noturno nos mostra, em sua realidade, mundos inumeráveis, nós nos sentimos reduzidos a nada; nos sentimos, como indivíduos, corpos animados, fenômenos passageiros da vontade, como uma gota de água no oceano; nós nos desvanecemos, nos escoamos no nada. Mas logo nossa consciência se insurge contra esse fantasma de nosso aniquilamento, contra a mentira dessa impossibilidade. Ela nos revela, como verdade imediata, que todos esses mundos só existem em nossa representação, que eles não passam de modificações no sujeito eterno do conhecimento puro. E esse sujeito, sustentáculo necessário dos mundos e dos tempos, somos nós, à medida que abdicamos de nossa personalidade. Então, a grandeza do mundo que antes nos inquietava se assenta em nós. Nossa dependência diante dele é suprimida; é ele que depende

> de nós. Tudo isso não se passa em nossa reflexão; nós o sentimos em nossa consciência; sentimos que, de certa maneira, somos a mesma coisa que o mundo, e que sua imensidão, longe de nos arrasar, nos eleva. Esse sentimento que nos eleva acima de nós mesmos é o sentimento do sublime.[6]

Esse último exemplo pode servir de transição para outro gênero de sublime, o que se relaciona unicamente ao homem, no qual a natureza não tem participação alguma. Um ato de heroísmo ou de abnegação nos parece sublime porque ultrapassa a medida comum das forças ou das virtudes humanas. No entanto, sentimos que é sempre a humanidade que se apresenta a nós, a humanidade à qual pertencemos; e engrandecemos a nós mesmos nos associando pelo pensamento à grandeza moral de um de nossos semelhantes.

Aquilo que o sentimento do sublime, em todas as suas variações, acrescenta ao sentimento do belo é um esforço da inteligência, que aumenta sua faculdade de compreensão. Mas os dois sentimentos são da mesma natureza e têm a mesma marca característica, que é dar lugar a um puro estado contemplativo. O ser humano esquece por um instante a preocupação com sua conservação e as sugestões do egoísmo. Uma libertação momentânea, um antegozo da libertação completa por meio da supressão do *querer viver*, será a derradeira palavra da moral de Schopenhauer.

NOTAS

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro III, §35.
2. Ibid., livro III, §33.
3. Ibid., livro III, §34. "Are not the mountains, waves and skies a part / Of me and of my soul, as I of them", Lord Byron, *Childe Harold*, canto III.
4. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro III, §36.
5. "Was in schwankender Ercheinung schwebt, / Befestiget mit dauernden Gedanken", *Fausto*, "Prólogo no céu".
6. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro III, §39.

18

AS ARTES

As artes traduzem a beleza ou — o que vem a dar no mesmo — as Ideias, tais como elas se manifestam nos diferentes graus da escala dos seres. No grau inferior reinam as forças elementares da matéria, “as representações mais simples e mais rudimentares da vontade, os tons baixos fundamentais da natureza”.[1] São principalmente o peso e a resistência, essas duas forças opostas, que constituem a vida da pedra e a manifestação da vontade que nela existe. Ressaltar o conflito entre essas duas forças é tarefa da bela arquitetura, porque Schopenhauer afasta logo de início e exclui do domínio da arte a arquitetura prática, aquela que não tem outro objetivo além de dar um abrigo ao homem ou ao animal.

Se a massa de uma edificação obedecesse apenas ao seu peso, ela desabaria em um bloco informe, aderindo ao solo; mas a resistência, essa outra propriedade da matéria, ou, para falar como Schopenhauer, essa outra manifestação da vontade na natureza, intervém para manter a edificação em equilíbrio. Por exemplo, o entablamento só pode pesar sobre o solo apoiando-se nas colunas; a abóbada, que sustenta a si mesma e na qual cada pedra é, ao mesmo tempo, carga e suporte, só contraria sua tendência de cair em direção à terra com a ajuda dos pilares. Assim, a arte contém e concilia as forças contrárias, torna sua oposição visível aos olhos e a transforma em harmonia.

Para que o edifício seja belo, é necessário que cada parte suporte um peso exatamente proporcional à sua resistência, e que ela mesma não seja nem mais nem menos sustentada do que o necessário. Uma coluna que nada apoia e uma co-

luna retorcida que parece se dobrar sob a sua carga carecem de gosto. Uma pilastra quadrada, na qual a diagonal é maior que o comprimento dos lados, tem espessuras desiguais que nenhum fim justifica: assim, ela seria menos agradável ao olhar do que uma coluna redonda. Quanto aos ornamentos, como os dos capitéis e das arquitraves, eles pertencem à escultura; a arquitetura os abarca, mas pode dispensá-los.

Em suma, a teoria de Schopenhauer, à qual não se pode negar o mérito da originalidade, substitui a correspondência das linhas pelo equilíbrio das forças, isto é, substitui a simetria exterior, que só impressiona a vista, por uma espécie de simetria interior, que fala ao mesmo tempo aos olhos e ao espírito. Ele considera que a verdadeira pátria da arquitetura, quando ela busca um fim estético, é o Sul: assim, foi na Índia, no Egito, na Grécia e em Roma que ela produziu seus monumentos mais perfeitos. No Norte, o rigor do clima e a desigualdade da temperatura impõem divisórias, janelas estreitas, tetos pontudos; e a arte, não podendo manifestar livremente sua beleza própria, volta-se para os ornamentos de detalhe, pedindo assim a ajuda da escultura.

O tema preferido e totalmente específico da escultura é a beleza humana, isto é, a expressão perfeita da vontade esclarecida pela inteligência. A beleza pode ser considerada da dupla perspectiva do espaço e do tempo. No espaço, ela se exprime pela forma; a forma bela é a beleza no sentido estrito da palavra. No tempo, ela se traduz pelo movimento e pela atitude, que é o seu signo. A beleza do movimento é a graça. A marca característica da graça é a medida; ela não quer nada que seja muito ou muito pouco. O muito se trai por gestos desordenados e atitudes contorcidas; o pouco engendra a rigidez. A graça deve ser fácil, sem o que não é mais graça; ela deve tornar claramente visível ao olho a intenção que ditou o

movimento. A beleza pode existir sem a graça; mas a graça não existe sem a beleza, já que a facilidade do movimento supõe um corpo harmoniosamente construído. Sua união constitui a mais alta manifestação da vontade na natureza e o objeto mais digno de nossa contemplação ideal.

Como o artista consegue realizar a beleza? Será, como se costuma dizer, imitando a natureza? Não. Como ele reconheceria as obras perfeitas da natureza e as distinguiria de suas tentativas falhas se não carrega em si uma concepção de beleza que lhe sirva de medida? Aliás, será que a natureza algum dia produziu um homem perfeitamente belo em todas as suas partes? Ou, de acordo com uma opinião que Xenofontes atribuiu a Sócrates, o artista se poria em busca de belezas parciais, disperesas em diversos indivíduos, para com elas compor um conjunto? Mas a mesma questão logo se apresenta: como ele reconheceria uma determinada forma como bela e outra não?

Nós reconhecemos imediatamente a beleza porque ela não passa da expressão perfeita dessa vontade que está em nós mesmos. O homem vulgar tem o vago pressentimento dela. O artista de gênio tem sua clara apercepção. "Ele compreende a natureza por meias palavras; exprime claramente aquilo que ela apenas balbuciou. Essa beleza da forma que em vão a natureza mil vezes tentou realizar, o artista a imprime no mármore rebelde e apresenta sua obra à natureza, dizendo: 'Eis aquilo que tu quiseste fazer.' E o conhecedor responde, como um eco: 'Sim, é isso.' Foi assim que o gênio grego soube encontrar o arquétipo da forma humana e impô-lo como cânone à arte escultural."[2]

Como a escultura adota como objeto a beleza unida à graça, ela tem uma predileção pelo nu; não tolera a vestimenta, a não ser à medida que esta não esconde a forma. Ela se

serve da roupagem não como um véu, mas como meio indireto de indicar a posição ou a atitude do corpo. O nu é para a escultura — e, podemos acrescentar, para a literatura grega — uma forma da simplicidade. Os gregos "falavam o discurso nu"; eles sabiam distinguir entre a beleza da linguagem e os adornos do estilo.

A beleza, embora corresponda a uma manifestação precisa da Ideia, não é imutável; ela se particulariza nos indivíduos, tornando-se então o *caráter*. O caráter é a beleza do indivíduo, do mesmo modo que a beleza é o caráter da espécie. Os antigos, por mais claro que fosse seu ideal de beleza, encarnaram-no em uma variedade de tipos. Baco, Apolo, Hércules e Antínoo são diferentes entre si sem serem menos belos uns que outros; cada qual exprime a Ideia da humanidade sob uma faceta. O caráter e a beleza, longe de se excluírem ou se prejudicarem, valorizam-se reciprocamente: a beleza enobrece o caráter; o caráter faz viver a beleza. O caráter, sem a beleza, é a individualidade exagerada, a originalidade excessiva, a caricatura. A beleza, sem o caráter, é a forma fria e vazia, a academia. O caráter, na escultura, se exprime pelos traços do rosto, pelos movimentos, atitudes e mesmo pela forma do corpo; a esses meios de expressão a pintura acrescenta outros: a cor, a luz e sobretudo o olhar.

Na pintura, a beleza quase só aparece com o caráter. Seu domínio é a vida humana em toda a extensão de suas manifestações. A ação mais habitual e, aparentemente, mais insignificante, reproduzida pela mão do gênio, pode lançar uma luz sobre a essência da humanidade. Dificilmente Schopenhauer admite uma hierarquia, uma escala de dignidade entre os diversos temas que podem solicitar o pincel de um artista. Uma cena de interior de um pintor holandês tem para ele o mesmo valor que um grande quadro histórico, que quase

sempre requer uma explicação para ser compreendido. Ele estabelece uma distinção entre aquilo que chama de sentido *exterior* ou *nominal* e sentido *interior* ou *real* de uma pintura. O sentido nominal concerne à história ou, se preferirem, à literatura; só o sentido real pertence à arte e interessa ao conhecedor. "Uma ação da mais alta importância histórica pode ser a mais banal deste mundo do ponto de vista de seu sentido interior; e, inversamente, uma cena da vida cotidiana pode ter um sentido interior muito profundo quando desvela o âmago oculto do ser humano, quando faz saltar aos olhos a atividade humana, o querer humano. Por outro lado, duas ações exteriormente muito diferentes podem ter o mesmo sentido interior. Desse ponto de vista, pouco importa se são ministros decidindo a sorte das nações sobre uma carta geográfica ou algumas pessoas sentadas à mesa de uma taberna discutindo enquanto jogam cartas ou dados."[3]

Para tornar mais clara a distinção que acaba de fazer, Schopenhauer cita como exemplo o tema já muitas vezes tratado do resgate de Moisés das águas. "Moisés encontrado por uma princesa egípcia, eis o tema nominal, um fato muito importante para a história. O sentido real desse tema, ou seja, aquilo que é efetivamente oferecido ao nosso olhar, é uma criança abandonada em um berço flutuante e recolhida por uma mulher de alta estirpe: um fato que deve ter se produzido muitas vezes. Aqui, só o costume pode informar o espectador instruído acerca do acontecimento preciso que está em questão. Mas o costume se relaciona ao sentido nominal; ele não tem importância alguma para o sentido real, que só conhece o homem como homem."

Tudo aquilo que o pensamento acrescenta a um quadro é mais nocivo do que útil ao efeito imediato produzido sobre a vista. Em nome desse princípio, Schopenhauer condena a

alegoria, que Winckelmann* considerava o objeto mais elevado da arte. "Uma alegoria é uma obra de arte que significa algo além do que ela representa. Ora, a Ideia, como tudo o que é intuitivo, se exprime por si mesma, diretamente e com inteira perfeição; ela não tem necessidade de qualquer intermediário para se tornar clara. [...] A alegoria tem por missão figurar um conceito; ela desvia o espírito do espectador da imagem visível, intuitiva, a fim de orientá-lo para uma representação de gênero totalmente diferente, abstrata, sem nada de intuitivo e completamente estranha à obra de arte. Nesse caso, o quadro ou a estátua deve exprimir o que é expressado comumente e muito melhor pela escrita."[4] *A noite*, de Correggio, *O gênio da glória*, de Annibale Carracci, e *As horas*, de Poussin, são belas telas; mas só o são pela sua beleza intrínseca, pelas figuras que apresentam aos nossos olhos. Como alegorias, "elas não valem uma inscrição".

Em *A noite*, de Correggio, a luz sobrenatural que parte da criança, apesar da beleza da execução, é uma impossibilidade física. Schopenhauer remete a alegoria à poesia; e, voltando a Winckelmann, conclui dizendo que é possível ter o mais vivo sentimento do belo e o juízo mais seguro na apreciação de uma obra isolada sem estar em condições de explicar filosoficamente a natureza do belo e da arte; do mesmo modo, é possível ser um homem muito bom e muito virtuoso, ter a consciência mais escrupulosa, saber pesar o valor de uma ação moral com o rigor de uma balança de precisão sem ser capaz de construir sobre base filosófica uma teoria da atividade humana.

Antes de abandonar o domínio das artes plásticas, Schopenhauer insiste uma vez mais na necessidade absoluta que se

---

* Johann Winckelmann (1717-1768), arqueólogo e historiador da arte nascido na Prússia. [N.T.]

impõe ao artista de falar aos olhos e à imaginação. A noção abstrata, ou o conceito, a alusão histórica ou moral, a alegoria, o símbolo podem interessar ao simples curioso ou ao observador superficial. A imagem concreta e visível, a apercepção imediata da Ideia são feitas para o conhecedor, ele próprio mais ou menos artista, único juiz, em última instância.

> Por conseguinte, seja qual for a utilidade prática do conceito, sejam quais forem suas aplicações, sua necessidade, sua fecundidade nas ciências, nem por isso ele deixa de ser eternamente estéril para a arte. Pelo contrário, a Ideia, uma vez concebida, torna-se a fonte verdadeira e única de toda obra de arte digna desse nome. A Ideia, em seu vigor primitivo, reside no seio da vida, da natureza, do mundo; mas ela só é acessível ao verdadeiro gênio ou ao homem que o entusiasmo elevou momentaneamente à condição de gênio. As obras sãs e fortes, aquelas que trazem em si a imortalidade, só podem nascer de uma concepção imediata. E é precisamente porque a Ideia é e permanece intuitiva que o artista não tem qualquer consciência *in abstracto* da intenção nem do objetivo de sua obra. Não é um conceito, mas uma Ideia que plana diante dele: é por isso que não pode prestar conta daquilo que faz; ele trabalha, como se diz, por inspiração, inconscientemente, quase por instinto. Em sentido totalmente oposto, os imitadores, os maneiristas, partem do conceito. Eles observam o que agrada, o que faz efeito nas obras-primas, ajustam-no em seu espírito, formulam-no em conceitos, isto é, pela abstração, e fazem dele, com uma aplicação circunspecta, um pastiche confesso ou inconfesso. Como plantas parasitas, eles sugam o seu alimento, extraem-no das obras alheias e adquirem, como os pólipos, a cor do que os nutre. Também seria possível compará-los a máquinas que moem muito fino e misturam tudo o que nelas é jogado, mas que não podem digerir nada; os elementos estranhos são sempre reencontrados e podem ser isolados na mistura. Só o gênio, nesta comparação, é um corpo orgânico que assimila, transforma e produz. Ele pode se formar na escola

> dos predecessores e no estudo de suas obras, mas só se torna fecundo no contato com a vida e com o mundo. [...] Os contemporâneos, ou seja, aquilo que cada época produz de espíritos obtusos, eles próprios só têm conceitos e deles não podem se desvincular. Essas pessoas prodigalizam seus aplausos para as obras maneiristas; mas essas mesmas obras, passados alguns anos, perderam seu sabor, porque o espírito do tempo, sua única razão de ser, isto é, os conceitos correntes, se transformaram. Só as obras verdadeiras, retiradas diretamente do seio da natureza e da vida, permanecem, assim como a própria natureza e a vida, eternamente jovens, e conservam seu vigor primitivo. Elas não pertencem a uma época, mas à humanidade. Sua época, que elas desdenham agradar e cujos erros desvelam indiretamente, lhes dá pouca acolhida; só são reconhecidas tarde e de mau grado. Mas, em compensação, elas não podem envelhecer; termina-se sempre por voltar a elas e por gostar delas; então, elas não estão mais expostas ao esquecimento nem ao desprezo, porque foram coroadas e sancionadas pelo pequeno número de juízes esclarecidos que surgem aqui e ali no correr dos séculos, e cujos sufrágios lentamente acumulados constituem o julgamento definitivo da posteridade.[5]

As artes dirigem-se a apenas dois de nossos cinco sentidos, os sentidos nobres: a visão e a audição. As artes plásticas são a parte da visão; a música é a parte da audição. A música tem em comum com as artes plásticas o fato de que exclui o conceito ou a abstração; ela chega a se opor a eles de forma ainda mais enérgica que as artes plásticas, e, em seu esforço de ultrapassar o fenômeno, penetra ainda mais fundo a essência das coisas. Ela não exprime mais apenas as Ideias, essa primeira manifestação da vontade, mas a própria vontade, princípio das Ideias. Traduz, em sua livre explosão do âmago da consciência humana, todos os movimentos do *querer viver* que anima o Universo. Ela é a língua universal, tão clara quanto a própria intuição; e, no entanto, porque toca tão de

perto a essência das coisas, ela tem em si um não sei quê de inefável e misterioso. "Ela passa ao nosso lado como um paraíso familiar, embora sempre distante, ao mesmo tempo perfeitamente inteligível e de todo inexplicável, porque nos revela todos os movimentos mais íntimos de nosso ser, só que despojados da realidade que os deforma."[6]

As observações de Schopenhauer sobre a música datam de sua estada em Dresden. Sabemos mesmo que foi nessa cidade e nos últimos anos da juventude que ele fez duas descobertas que lhe sugeriram uma nova filosofia. Uma era que a *coisa em si* de Kant devia se chamar vontade; a outra, que a expressão direta e adequada da vontade era a música. A aproximação desses dois fatos, aparentemente tão distantes, é característica de Schopenhauer e mostra que a imaginação teve participação importante na construção de seu sistema.

Algumas relações que ele estabelece entre a linguagem musical e as manifestações da vontade são totalmente exteriores e quase nada provam além do prazer que ele tinha em prosseguir sua comparação, em ampliá-la e desenvolvê-la. É um simples jogo do espírito o fato de que, por exemplo, as quatro vozes da harmonia — o baixo, o tenor, o contralto e o soprano —, ou as quatro notas do acorde perfeito — a tônica, a terceira, a quinta e a oitava —, correspondam aos quatro graus da escala dos seres, ou seja, aos reinos mineral, vegetal, animal e ao homem.

Mas esses são comentários de um observador profundo que ama a música, a compreende e sente seus efeitos; eles explicam em parte a influência que Schopenhauer exerceu sobre Richard Wagner.[7]

> Está na natureza do homem formular desejos, vê-los realizados e logo formular novos, e isso indefinidamente. É mesmo necessário, para sua felicidade e seu bem-estar, que a passagem do desejo à satisfação, e desta última a um novo

desejo, seja rápida, porque a satisfação retardada leva ao sofrimento, e a ausência de desejo é esse langor estéril chamado tédio. A melodia corresponde a essas alternâncias. Ela se afasta incessantemente e por mil desvios do tom fundamental. Não funciona apenas nos intervalos harmônicos: a terceira e a quinta; ela passa por todos os graus, pela sétima dissonante e pelos intervalos ampliados; mas acaba sempre por voltar à tônica. Os desvios da melodia representam as múltiplas aspirações da vontade; seu retorno a um intervalo harmônico ou, melhor ainda, ao tom fundamental exprime a satisfação do desejo.

Inventar uma melodia, quando se tem o gênio musical, é iluminar o fundo mais secreto do coração humano. E, conforme o movimento que o músico der à sua melodia, ele terá traduzido determinado movimento da vontade, direta, espontaneamente, em uma língua que sua própria razão não compreende e que é como uma voz da natureza.

Assim como a passagem rápida do desejo à satisfação e desta a um novo desejo dá a felicidade e o bem-estar, uma melodia viva, sem grandes desvios, exprime a alegria. Uma melodia lenta, entremeada de dissonâncias dolorosas, só voltando ao tom fundamental depois de uma série de compassos, lembra a satisfação adiada, obstruída. Ela é triste. O enfraquecimento da vontade, o langor, não poderia ser mais bem expresso do que no apoio indefinido sobre a nota fundamental; o efeito logo se torna insuportável. Uma melodia monótona, insignificante, dá quase a mesma impressão. Os temas curtos e fáceis de uma música rápida de dança parecem nos falar de uma felicidade comum e ao alcance de todos. O *adagio maestoso*, com seus temas prolongados, os amplos períodos, os desvios longínquos, nos mostra aspirações grandes e nobres quanto a um objetivo distante e afinal alcançado. O adágio simples conta os sofrimentos de um coração generoso, que desdenha as felicidades mesquinhas. Mas o que está verdadeiramente ligado à magia é o efeito dos modos maior e menor. Não é espantoso que a simples

> mudança de um semitom, a substituição da terceira maior pela menor, nos faça logo penetrar um sentimento doloroso, uma angústia da qual o retorno ao modo maior nos liberta com a mesma rapidez? O adágio atinge, no tom menor, a expressão da dor extrema; é um pranto dilacerante.

A música reproduz todos esses sentimentos em sua generalidade. Ela não exprime determinada dor, determinada alegria, mas a própria alegria e a própria dor, seja qual for o ser humano que as experimente, seja qual for a causa que as tenha provocado. Ela oferece a quintessência do sentimento, sem qualquer nuança particular, sem nenhum traço individual. E, no entanto, cada um a compreende como se ela se dirigisse somente a ele. Daí o fato de que "nossa imaginação procure dar um corpo a esse mundo invisível e no entanto tão animado, procure revestir de carne e de ossos essas essências sutis, procure encarná-las em imagens extraídas do mundo real". Essa é a origem do canto com palavras e, por fim, da ópera.

Mas a música, quando consente em se aliar à palavra, não deve jamais se subordinar; ela deve sempre se lembrar de que, como linguagem do coração, ela se basta, e que qualquer outra linguagem lhe é inferior. A música torna sensível a essência íntima das coisas, que as outras artes mostram apenas de fora. Esse caráter da música explica certos efeitos particulares que ela produz em nós. "Quando, na presença de um espetáculo qualquer, de uma ação, de um acontecimento, percebemos os sons de uma música apropriada, essa música parece nos revelar seu sentido profundo; ela é como o seu comentário claro e fiel. Outras vezes, quando estamos sob o encanto de uma sinfonia, nos parece ver desfilar diante de nós todos os acontecimentos possíveis da vida e do mundo; no entanto, quando refletimos sobre isso, não podemos descobrir nenhuma ligação entre as músicas executadas e nossas visões."

O mundo poderia ser chamado de uma encarnação da música assim como de uma encarnação da vontade. É em nome dessa analogia ou desse paralelismo que Schopenhauer condena a música imitativa, embora os próprios grandes mestres nem sempre a tenham desdenhado. Na verdade, aquilo que a música imitativa reproduz não é a vontade, é o fenômeno. A verdadeira música só pode dar voz às emoções íntimas. Ela é como Deus, só conhece o coração.

NOTAS

1. "Die Grundbasstöne der Natur".
2. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro III, §45.
3. Ibid., livro III, §48.
4. Ibid., livro III, §50.
5. Ibid., livro III, §49.
6. Ibid., livro III, §52.
7. Segundo Richard Wagner, Schopenhauer foi o primeiro filósofo que soube dar uma explicação clara dos efeitos da música e indicar seu lugar no conjunto das artes (cf. artigo sobre Beethoven nas obras completas, 3ª ed., v. 9, Leipzig, 1898).

19

A HISTÓRIA E A POESIA

A arte tem como domínio a natureza inteira; mas a humanidade é sempre o seu objeto principal. O artista não será um homem, o mundo não será "representação sua"? O que existe de espantoso no fato de que ele se coloque, pela imaginação, no centro desse mundo no qual, no entanto, ocupa um lugar tão pequeno; e que as coisas que o cercam, inclusive os céus estrelados, não lhe pareçam mais que o segundo plano de um quadro, um cenário no palco onde se representa o drama do seu destino?

Desvelar o destino humano é também obra da poesia, é, enfim, a tarefa que se atribui a história. Mas a história e a poesia, mesmo que na aparência tenham o mesmo objeto, examinam-no por ângulos diferentes, e o interesse que elas oferecem ao filósofo não é o mesmo.

Schopenhauer sempre manifestou um injusto desprezo pela história. Como poderia ele, que só prezava em tudo a apercepção direta, a visão imediata das coisas, apreciar a história, que se fundamenta apenas no testemunho alheio? Na juventude, a mãe já o censurava por deixar de lado os historiadores em prol dos poetas;[1] mais tarde ele nada mudou em seus hábitos quanto a esse aspecto. O que ele critica na história? Em primeiro lugar, ele a situa no mesmo plano da experiência sensível, do conhecimento fenomênico, sempre fragmentário e limitado. "Sem dúvida, a experiência e a história nos ensinam a conhecer o homem; mas elas nos mostram mais os homens que o homem; elas nos fornecem algumas noções empíricas da maneira pela qual os homens se comportam uns com os outros, noções das quais podemos

extrair algumas regras para nossa própria conduta; mas elas não nos mostram nenhuma visão profunda da essência da humanidade."[2]

Para o filósofo, a poesia, embora não passe de obra da imaginação, é mais instrutiva que a história, que pretende fundamentar-se apenas na observação: a primeira nos oferece a verdade geral, a da Ideia; a segunda nos oferece somente a verdade particular, fugidia e hipotética.

> O poeta seleciona; ele situa, como os entende, alguns personagens importantes em situações importantes. O historiador apanha, como eles vêm, personagens e situações. Não tem de examinar e selecionar os acontecimentos e os personagens de acordo com sua significação íntima e verdadeira, aquela que exprime a Ideia; é necessário que ele se atenha ao aspecto exterior, à aparência, à relação, às consequências e aos resultados. Não lhe é permitido considerar as coisas nelas mesmas, de acordo com seu caráter próprio e sua marca essencial; ele não deve ver senão o encadeamento, a influência de uma época sobre outra, e sobretudo das épocas passadas sobre a presente. Assim, ele jamais omitirá uma ação pouco importante em si mesma, e até vulgar, se ela for de um rei e tiver produzido consequências; ao passo que uma ação muito significativa de um indivíduo, caso tenha permanecido sem resultados, ou de um indivíduo muito eminente, mas que não teve influência alguma, lhe serão indiferentes. [...] Sem dúvida, mesmo do ponto de vista da própria história, a essência íntima, a importância real dos fenômenos, o núcleo oculto sob esses revestimentos jamais podem desaparecer de todo; eles ao menos poderiam ser encontrados e reconhecidos por aquele que os procura; todavia, tudo que tem um valor absoluto, e não relativo — estou falando do desenvolvimento da Ideia —, será encontrado com mais evidência e clareza na poesia do que na história. É por isso que, por mais paradoxal que pareça essa afirmação, a primeira contém mais verdade real e intrínseca que a segunda.

É preciso acrescentar que, mesmo nessa investigação de interesse secundário, nessa busca da verdade fenomênica que é o único objetivo da história, o fio condutor quase sempre escapa das mãos do historiador.

> É impossível para ele possuir todos os dados, ter visto tudo, ter controlado tudo. A todo instante, o original de seu quadro se esquiva, ou um falso modelo assume seu lugar, e isso de modo tão frequente que creio poder admitir que, na história, existe mais falso que verdadeiro. O poeta, ao contrário, tem diante de si a Ideia da humanidade tomada de certo ângulo, precisamente aquele que ele deve representar; é sua própria natureza que lhe aparece nela, e ele confere a ela uma forma objetiva. Seu modelo está ali, diante de seus olhos, firme, claro, em plena luz, inescapável. Assim, ele nos mostraria, no espelho de seu espírito, a Ideia pura e clara, e sua pintura seria, até nos detalhes, verdadeira como a própria vida.

Aquilo que Schopenhauer mais aprecia na história são os discursos que os historiadores antigos atribuem a seus heróis. "Nesses discursos, eles se tornam poetas; se aproximam do gênero épico e ao menos permanecem fiéis à verdade íntima, quando a verdade exterior lhes é desconhecida."

Do ponto de vista filosófico, Schopenhauer acha a biografia, sobretudo a autobiografia, mais interessante que a história propriamente dita.

> Por um lado, numa biografia, os dados são em geral mais imediatos e abundantes. Por outro lado, na história propriamente dita, não são tanto os homens que atuam, mas os povos e os exércitos; e quando são os indivíduos que entram em cena, eles surgem com tal distanciamento, em meio a tanta companhia e com um séquito tão considerável, estão tão bem cobertos por trajes oficiais, por pesadas couraças impenetráveis, que é difícil reconhecer, por baixo de todos esses invólucros, as batidas de um coração humano. Ao contrário, a vida de um indivíduo, quando fielmente descrita,

> nos mostra, em uma esfera estrita, a maneira de agir dos homens com todas as suas nuanças e sob todas as suas formas: a probidade, a virtude e mesmo a santidade de uns, a perversidade, a baixeza, a malignidade da maioria; e até a maldade de alguns. Acrescentem a isso que, do nosso ponto de vista atual, ou seja, do ponto de vista do sentido íntimo dos fenômenos, é perfeitamente indiferente se as circunstâncias nas quais uma ação se desenrola são pequenas ou grandes, se a questão é o pedaço de terra de um camponês ou o domínio de um soberano. Tudo isso, sem importância em si, só tem valor pela sua influência sobre a vontade.

Schopenhauer não é menos severo com essa ciência que tem um pouco de história e muito de filosofia, e que se chama filosofia da história. Ele a trata ainda mais duramente porque era um tema favorito da escola hegeliana.

> Todos aqueles que se ocupam, assim, em regular a marcha do mundo, ou, como eles dizem, em construir a história, ignoram a verdade capital de toda filosofia: que a mesma coisa existe em todos os tempos, que o *devir* e o *nascer* são puras aparências, que só as Ideias permanecem, que o tempo é uma concepção ideal. É o que diz Platão e é o que diz Kant.[3]
>
> Portanto, cabe procurar compreender aquilo que *é*, aquilo que é realmente, hoje e sempre, ou seja, as Ideias, no sentido platônico. Só os tolos imaginam que algo grandioso vai surgir. Daí a importância que atribuem à história em sua filosofia. Eles a constroem de chofre sobre a hipótese de um plano universal segundo o qual tudo é regido para o melhor e culmina, afinal e necessariamente, em um estado de felicidade perfeita. Eles creem na completa realidade deste mundo e situam o objetivo da vida nessa miserável felicidade terrestre da qual todos os esforços do homem e todos os favores da sorte jamais puderam fazer senão uma coisa oca, enganosa, caduca e triste, e da qual nem constituições, nem legislações, nem máquinas a vapor, nem telégrafos jamais farão algo muito melhor.

> Esses filósofos construtores e glorificadores da história são realistas simplórios, otimistas ingênuos, por conseguinte, companheiros chatos e filisteus encarnados, e especialmente maus cristãos; porque o verdadeiro espírito e a substância do cristianismo, assim como do bramanismo e do budismo, consistem em reconhecer a nulidade da felicidade terrestre e em desviar-se dela com desprezo em direção a uma existência diferente e mesmo contrária.[4]

Schopenhauer, quando chega a falar dos hegelianos, dificilmente contém o mau humor. Sem dúvida, a maior parte desses construtores da história eram maus cristãos; eles sabiam disso e este era o menor de seus escrúpulos. Mas o que tornava suas construções frágeis não era a importância que conferiam à realidade, mas a parte muito grande que concediam à Ideia — a Ideia hegeliana, é evidente, tão diversa da de Platão quanto da de Schopenhauer. No fundo, aquilo que desagrada sobretudo a Schopenhauer na filosofia da história é sua tendência quase invencível ao otimismo. O filósofo que estuda os fatos é tentado a submetê-los a algumas leis; ele vê na sua sucessão uma sequência lógica e, segundo a disposição de seu espírito, um plano providencial.

Mas isso é uma ilusão, diz Schopenhauer. A humanidade caminha, mas ninguém sabe se é para a frente ou para trás, ou se ela simplesmente gira em círculo. Em todo caso, se, no fluxo dos acontecimentos, existe alguma coisa de permanente, é a Ideia de humanidade, e cabe à filosofia pura, não à história nem à filosofia da história, isolar essa Ideia.

> A verdadeira filosofia da história consiste em assegurar-se de que, sob as modificações infinitas e desordenadas dos acontecimentos, é sempre o mesmo ser que se tem diante de si, idêntico e imutável, fazendo hoje o que fez ontem e o que fará amanhã. Ela reconhece que todos os fatos, antigos e modernos, acontecidos no Oriente ou no Ocidente, têm um fundo idêntico, e que, apesar da diversidade das circunstân-

> cias, dos costumes e dos modos, a humanidade é em toda parte a mesma. Esse fundo idêntico, que persiste em todas as mudanças, são as qualidades primordiais do coração e do espírito humanos — muitas más, poucas boas. A divisa geral da história deveria ser: *Eadem, sed aliter.** Aquele que leu Heródoto estudou suficientemente história para fazer filosofia, porque já encontrou tudo aquilo que fará a história dos tempos posteriores: agitações, ações e sofrimentos, e todo o destino da raça humana, tal como ele resulta das qualidades mencionadas e da constituição física do globo.

Eis, portanto, a história "vencida pela arte e excluída da ciência". Parece que tudo já foi dito. Mas Schopenhauer, em um último juízo, volta atrás em relação a essa sentença, que lhe parecia muito rigorosa. A história, diz ele, é para a espécie humana aquilo que a razão é para o indivíduo. Graças à sua razão, o homem não está, como o animal, confinado no presente; ele conhece seu passado e, de acordo com ele, pode regular seu futuro. "Do mesmo modo, um povo que não conhece sua própria história está limitado ao momento presente da geração viva; ele não compreende a si mesmo; não compreende sua própria existência atual, não podendo relacioná-la a um passado que a explique; e pode ainda menos prejulgar o futuro. Somente a história dá a um povo uma completa consciência de si mesmo. A história, portanto, pode ser considerada a consciência racional do gênero humano."

A definição é excelente, mas não está em perfeito acordo com aquilo que Schopenhauer acabou de dizer no mesmo capítulo. Se de fato a humanidade está condenada a girar em círculo, que proveito ela poderia tirar de suas experiências passadas? Schopenhauer chega a ponto de dizer que "toda lacuna na história universal se assemelha a uma lacuna na consciência e na memória de um homem". Porém, um con-

* "A mesma coisa, mas de outra maneira." [N.T.]

junto de fatos em que não deve haver lacuna é uma sequência, um encadeamento, e, seja qual for a lei que se reconheça nesse encadeamento, tem-se aí algo do que se chama filosofia da história.

O que Schopenhauer mais parece apreciar na história são monumentos, templos, palácios, inscrições ou mesmo documentos escritos, que fornecem ao filósofo ocasião para meditar sobre os destinos da humanidade. Mas a própria diversidade de seus juízos atesta certo constrangimento em sua apreciação geral. A história não entra em seu sistema: ora, um sistema de filosofia que é obrigado a abstrair o desenvolvimento histórico da humanidade é um sistema incompleto.

Quanto à poesia, Schopenhauer classifica seus diversos gêneros de acordo com o grau de objetividade. A poesia é "a arte de pôr em ação a imaginação por meio das palavras". As palavras só exprimem ideias gerais ou abstratas; mas essas ideias derivam, elas mesmas, das representações particulares que fizemos das coisas. O poeta, por um caminho inverso, combina as palavras de tal maneira que elas evocam diante do espírito a imagem das coisas, e o abstrato volta a se tornar concreto. "Do mesmo modo que o químico, combinando alguns líquidos perfeitamente claros e transparentes, obtém um precipitado sólido, o poeta extrai da generalidade abstrata e transparente dos conceitos, pela maneira como os une, o concreto, o individual, a representação visível. A habilidade, tanto na poesia quanto na química, consiste em obter a cada vez o precipitado que se deseja."[5]

O poeta só pode pintar duas coisas: o mundo ou ele próprio. Quando pinta a si mesmo, deve elevar, de alguma maneira, sua pessoa a uma potência superior, na qual ela represente a humanidade. Exprimindo aquilo que sentiu em determinadas circunstâncias, ele só é totalmente verdadeiro se exprimir a um só tempo o que milhões de seres, passados,

presentes ou futuros, sentiram ou sentirão em circunstâncias análogas. Mesmo o poeta lírico, se é grande de fato,[6] jamais é totalmente subjetivo. Ele pinta em primeiro lugar os movimentos da sua vontade, ora satisfeita, ora contrariada, com o tom da alegria ou da tristeza. Porém, ao mesmo tempo, o aspecto da natureza circundante lhe dá a consciência de si mesmo como puro sujeito cognoscente, independente da vontade, e apazigua por um instante suas inquietações doentias. É esse contraste entre a vontade, eternamente ativa e quase sempre sofredora, e a natureza impassível e serena que constitui a inspiração lírica.

Nos outros gêneros de poesia, o elemento subjetivo ou pessoal se reduz cada vez mais. Ele aparece apenas a intervalos no gênero épico e não deixa traço algum no drama, "o gênero de poesia mais objetivo e, em muitos aspectos, o mais perfeito e mais difícil".

Mesmo entre as variedades do gênero dramático Schopenhauer estabelece uma hierarquia. Ele concede posição inferior à comédia, que pinta, ela também, as contrariedades da vida humana, mas com uma mistura de esperanças e sucessos feita para nos manter de bom humor. Ela quer nos ensinar que a vida, afinal, é boa e até alegre; mas faz bem em baixar a cortina na hora certa, para não nos deixar ver aquilo que vem depois.

Quanto ao drama burguês, os infortúnios que ele nos apresenta são daqueles que podem ser desviados pela mão dos homens; com isso, eles se tornam menos assustadores. "Ao contrário, as desgraças dos grandes inspiram um terror absoluto, porque nenhuma intervenção humana pode impedi-las. Os reis só podem salvar a si próprios ou perecer. Além do mais, a queda é tão mais profunda quanto de mais alto se cai. O que falta aos personagens burgueses é a altura da queda."[7]

O primeiro dos gêneros poéticos, pela dificuldade da execução e pela potência da impressão produzida, é a tragédia. Ela tem como objetivo "mostrar o lado terrível da vida, as dores inumeráveis e as angústias da humanidade, o triunfo da maldade, o reino malicioso do acaso, a perda irremediável do justo e do inocente; ela é o símbolo vivo do mundo e de nossa existência". A essência do gênero trágico é "nos pôr no caminho da resignação". Tudo o que Schopenhauer vê na tragédia pode encontrar-se de fato nela, mas não necessariamente.

É verdade que Shakespeare e Corneille, como Schiller e Goethe — sem falar em Sófocles e Ésquilo —, teriam unanimemente protestado contra uma definição que fazia da tragédia o reino do acaso e o triunfo da maldade. Schopenhauer chama o doutor Samuel Johnson* — com uma de suas injúrias favoritas — de chato otimista, por ter acusado Shakespeare de ignorar, em algumas de suas peças, "a justiça poética". Porém, será que ele próprio não determina um objetivo moral para a tragédia, pedindo-lhe que prepare o espectador para a resignação? A tragédia não ensina a resignação, a coragem, a virtude ou o vício. Se ela tem uma missão social, é a de elevar a alma pelo espetáculo dos grandes heroísmos e das grandes dores — e era assim que os gregos a entendiam. Schopenhauer ajusta seus juízos sobre a tragédia, assim como seus juízos sobre a história, às necessidades de seu sistema.

Um mérito comum a todas as artes, da arquitetura à poesia, é que elas completam a realidade, ora *retificando-a*, ora *fixando-a*. A natureza é caprichosa e muitas vezes incoerente; ela pode esbanjar seus tesouros porque é inesgotável. A arte é poupadora de recursos porque eles são limitados; ela calcula seus efeitos porque tem necessidade de concentrar seu

* Samuel Johnson (1709-1784), moralista e ensaísta britânico. [N.T.]

esforço. Uma paisagem nos agrada na natureza; mas, nessa paisagem, nem tudo atraiu nossa atenção; nós acharíamos mesmo, se tivéssemos de analisá-la, que determinado detalhe estragou o efeito do conjunto. O artista retifica ou suprime o que rompe a harmonia. Além do mais, o espetáculo que nos encantou não dura. Basta que o sol seja encoberto por uma nuvem, e tudo se descolore.

Nós mesmos estamos incluídos na mudança universal; passamos com as coisas que passam, e das nossas impressões nos resta apenas uma pálida lembrança. A arte fixa a imagem passageira e faz durar o instante fugidio. Do mesmo modo, na vida — das nações bem como dos indivíduos —, quantas forças perdidas! Quantos homens são impedidos de mostrar tudo aquilo de que são capazes, porque a época não lhes é favorável ou porque o acaso os contraria! A arte não sofre tais acidentes. Quando o poeta cria um personagem, ele o coloca em situações nas quais possa se manifestar e se mostrar sob todas as suas facetas. Ao mesmo tempo, pelo forte cunho que lhe confere, ele o grava na nossa imaginação.

O homem que tem senso artístico interrompe, pelo pensamento, o curso do tempo; ele se esquece de que aquilo que ele tem diante dos olhos não passa de um espetáculo movediço, e que ele próprio arca com o ônus da representação. A arte é a grande reparadora, a grande consoladora, em meio à instabilidade e à dispersão das coisas.

NOTAS

1. Cf. p. 36.
2. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro III, §51.
3. Schopenhauer esquece, em seus julgamentos sobre a história, que Kant foi um dos fundadores da filosofia da história. Cf. sobretudo o artigo intitulado "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) e a resenha das *Ideias sobre a filosofia da história*, de Herder (1785).
4. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro III, cap. 38.
5. Ibid., livro III, §51.

6. Schopenhauer tem ódio ao poeta medíocre, "forjador de rimas e corruptor do gosto". Pede que caia sobre ele o chicote da sátira, para levá-lo "a ler o bom, em vez de escrever o ruim", e lhe deseja a mesma sorte que teve Társias, que soube enfurecer até o pacífico deus das Musas. [O sátiro Mársias disputou com o deus Apolo o atributo de melhor flautista; o vencedor teria o direito de fazer o que quisesse com seu adversário; ao ganhar a competição, Apolo mandou que Mársias fosse esfolado vivo.]
7. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro III, cap. 37.

20

A LIBERDADE. O CARÁTER

Chegamos ao ponto culminante da filosofia de Schopenhauer, ao resultado final de todas as considerações anteriores. O homem primeiro reconheceu em si um princípio ativo, causa de todas as manifestações de sua vida, não podendo ser ele próprio reduzido a qualquer causa anterior e tendo sua expressão em um corpo que é sua forma visível, que é seu fenômeno: esse princípio é a vontade. Ele descobriu, em seguida, que essa vontade é idêntica ao princípio ativo que engendra o Universo, que se multiplica e se metamorfoseia por meio da série de seres, da pedra ao próprio homem. Chegando aos graus superiores, a vontade é esclarecida pela inteligência; ela toma consciência de si mesma nas criações da arte e da poesia. Por fim, ela confronta a si mesma, indaga-se qual o seu papel neste mundo e se sua obra é boa ou má; e, de acordo com a resposta que é obrigada a se dar, "ela se afirma ou se nega". Então, a vontade não tem mais apenas *motivos* que a excitam e estimulam, mas também *quietivos* que a detêm e apaziguam.

A pintura, em algumas de suas obras — como a *Santa Cecília*, de Rafael —, já tinha nos preparado para essa última evolução da vontade. "A arte, depois de ter seguido as Ideias em todas as suas manifestações, desde os graus inferiores, onde reina a causa propriamente dita, até a esfera da atividade determinada por motivos — a arte nos mostra a vontade de suprimir-se, graças a este único e grande *quietivo*, a este imenso apaziguamento que lhe é proporcionado pelo perfeito conhecimento de sua natureza."[1]

A arte, portanto, é um primeiro passo para a libertação do homem; ela o subtrai momentaneamente da sujeição da vontade. Porém, para que ele seja livre de todo, cumpre que a própria vontade, esclarecida pela experiência da vida, por um exercício perseverante da inteligência, abdique de seu poder sobre ele: é preciso sempre entender a palavra vontade no sentido do impulso vital, com as necessidades e os desejos que o acompanham, num sentido em que ela se torna quase sinônimo de paixão.

Aqui se apresenta, antes de qualquer outra investigação, a questão da liberdade, e Schopenhauer, como profundo moralista que é, não procurou evitá-la. Como era de se esperar, ele rejeita a liberdade pura e simples, ou o *livre-arbítrio*, ou seja, o poder de decidir entre várias ações igualmente possíveis sem obedecer a qualquer determinação prévia. Schopenhauer situa o livre-arbítrio no mesmo plano da *liberdade de indiferença*, ou do poder de agir imotivadamente. Tal maneira de entender a liberdade é contrária a um dos princípios fundamentais de sua doutrina, a supremacia da vontade sobre a inteligência. Diz ele:

> A vontade tem sido considerada um ato do pensamento; tem sido identificada ao juízo: foi o que fizeram, por exemplo, Descartes e Spinoza.[2] Seria, portanto, pela virtude de sua inteligência que cada homem se tornaria o que é. Ele viria ao mundo na condição de zero moral, reconheceria as coisas deste mundo e, com base nisso, decidiria ser de determinado modo, agir de uma maneira ou de outra; ele poderia assim, depois de ter uma informação mais ampla, adotar uma nova maneira de agir, ou seja, tornar-se outro homem. Posto na presença de algo, ele começaria por reconhecê-lo como bom, após o que o desejaria — ao passo que, de fato, ele o deseja inicialmente, e em seguida o declara bom. Em minha opinião, toda a antiga maneira de ver é o contrário da verdadeira relação entre as coisas.[3]

Schopenhauer é partidário da liberdade, mas com uma distinção importante, que é uma consequência lógica de seu sistema. A vontade, como coisa em si, como princípio do Universo, só pode ser livre. Não reconhecendo nada acima dela, não pode estar submetida a determinação alguma. Mas, por outro lado, em suas manifestações, ela está engajada no conflito dos fenômenos. Ora, todo fenômeno é condicionado. Tudo o que compõe a natureza não passa de um encadeamento da causa ao efeito, do princípio à consequência, e a atividade humana não poderia escapar dessa lei universal. Portanto, a vontade, livre em si mesma, é determinada em suas manifestações. É por meio dessa distinção que Schopenhauer pretende conciliar liberdade e necessidade. "A liberdade que pertence à vontade, como coisa em si, não se estende ao fenômeno. Por mais que a pessoa moral seja a manifestação de uma vontade livre, ela mesma jamais é inteiramente livre. Todavia, como é essa vontade livre que se manifesta afinal na pessoa e em sua conduta, cada um de nós, em seu senso íntimo, se julga livre até na menor de suas ações particulares e imagina que em cada caso poderia agir indiferentemente de uma ou de outra maneira. É somente pela experiência e, depois, pela reflexão que o homem reconhece que sua ação brota como uma necessidade absoluta do choque de seu caráter com os motivos."

As últimas palavras indicam de que maneira, segundo Schopenhauer, nossos atos são determinados. O ato depende do motivo, e o motivo está ligado ao caráter. É pois, em última análise, o caráter que regula a direção de nossa atividade.

O caráter é a marca do indivíduo, é aquilo que o distingue no seio da espécie. "Tudo na natureza tem suas propriedades e suas forças, que a cada solicitação determinada respondem com uma reação também determinada e que constituem seu caráter: da mesma maneira, o homem tem seu caráter, do

qual necessariamente procedem suas ações, por intermédio dos motivos." Mas o caráter pode assumir diversas formas. Kant já tinha feito a distinção entre o *caráter inteligível* e o *caráter empírico*.[4] O primeiro é a essência do indivíduo, inalterável e indivisível; o segundo é sua conduta, tal como se revela aos olhos da experiência, na série de seus atos particulares. De certa forma, o caráter empírico é apenas o desdobramento do caráter inteligível no tempo e no espaço.

> Se o caráter de cada homem tem de verdade alguma coisa de individual, e se não se reduz inteiramente ao da espécie, ele pode ser considerado uma Ideia particular, correspondente a uma manifestação original da vontade. Essa manifestação seria, então, seu caráter inteligível, do qual o caráter empírico seria o fenômeno. O caráter empírico é completamente determinado pelo caráter inteligível, do qual ele apresenta o reflexo no decorrer de uma existência humana. Porém, essa determinação estende-se apenas ao essencial, não às circunstâncias exteriores e secundárias, que fornecem os motivos. [...] Por exemplo, é uma questão secundária saber se jogamos com feijões ou dinheiro; mas saber se trapaceamos ou se jogamos honestamente é uma questão essencial, que está ligada ao caráter inteligível; a outra depende das circunstâncias. Assim como um tema único pode dar lugar a cem variações, o mesmo caráter pode aparecer em cem existências diferentes. Porém, seja qual for a variação das influências exteriores, seja qual for a maneira como o caráter empírico se comporte na vida, é preciso sempre que ele corresponda ao caráter inteligível do qual é a expressão.[5]

Não temos intuição imediata sobre o caráter inteligível, nem mesmo sobre o nosso. Julgamos os outros de acordo com sua conduta e não temos outro parâmetro para julgar a nós mesmos. É nos vendo operar que podemos dizer o que nós valemos e o que somos. Cada uma de nossas ações é um traço a mais na pintura que fazemos de nossa pessoa no transcurso de nossa vida.

Schopenhauer distingue ainda uma terceira forma do caráter: o *caráter adquirido*,

> [...] aquele que se adquire na vida e no convívio social, aquele do qual falamos quando louvamos um homem por ter caráter, ou quando o censuramos por não o ter. Como o caráter empírico — forma visível do caráter inteligível — é invariável, coerente consigo mesmo, como todo fenômeno da natureza, poderíamos crer que o homem também deveria se mostrar sempre igual, coerente, e não ter a necessidade de adquirir, à força de experiência e reflexão, um caráter artificial. Nada disso acontece. O homem é sempre o mesmo, mas nem sempre compreendemos a nós mesmos; desconhecemos a nossa própria natureza até que tenhamos adquirido uma experiência suficiente daquilo que somos. [...] Cada um encontra em si disposições para tudo o que o homem pode desejar e atingir. Mas em que medida elas foram distribuídas? Isso só a experiência ensinará. Inutilmente o homem escutará apenas os desejos que estão em conformidade com seu caráter, pois nem por isso deixará de sentir, em certos momentos e sob certas influências, despertar em si alguns desejos contrários, inconciliáveis com os primeiros, e que ele deve fazer calar se quer dar continuidade aos outros. Nosso caminho sobre a Terra é uma linha, não uma superfície. Se queremos alcançar algum bem e possuí-lo, é forçoso que deixemos, à direita e à esquerda, e sem lástima, uma infinidade de outros. Se não somos capazes dessa renúncia; se, como crianças diante de uma barraca de feira, estendemos as mãos para tudo o que desperta nossa vontade, fazemos da nossa linha de conduta uma superfície — saímos a correr em zigue-zague, a perseguir fogos-fátuos, e não chegamos a nada. [...] É por isso que nem o querer nem o poder são suficientes em si mesmos; é preciso ainda saber aquilo que se quer, e saber também o que se pode. Enquanto não chega a isso, e a despeito daquilo que o caráter empírico pode ter de coerente consigo mesmo, o homem não tem caráter. Somos obrigados a permanecer fiéis a nós mesmos e a percorrer nosso caminho, arrastados que somos pelo nosso demônio; porém, não seguimos reto

> e em frente; traçamos apenas uma linha tremida, flutuante, com oscilações, desvios e retornos, fontes de pesares e de desgostos. Vemos bem diante de nós todos os objetos grandes ou pequenos que o homem pode desejar ou atingir; mas não sabemos quais são, dentre esses objetos, os que nos convêm, os que estão ao nosso alcance, ou os que são somente do nosso gosto. Invejaremos em nosso semelhante uma situação que, no entanto, só está em conformidade com o caráter dele, e na qual nos sentiríamos infelizes até não podermos mais. O peixe só se sente bem na água, o pássaro no céu, e a toupeira debaixo da terra: do mesmo modo, o homem só respira com facilidade em uma atmosfera que lhe é apropriada.[6]

O caráter adquirido, portanto, é o fruto do conhecimento de nós mesmos. Instruídos pela experiência, sabemos aquilo que queremos e aquilo que podemos; "fizemos uma provisão de máximas que mantemos sempre à mão" e as aplicamos aos casos particulares; enfim, regulamos nossa conduta com reflexão, como se ela fosse o resultado não mais da nossa vontade, mas do nosso pensamento.

Até que ponto o caráter adquirido pode diferir do caráter empírico? Em outros termos, até que ponto o homem pode determinar seu caráter ou ao menos regulá-lo, prevenir seus desvios? Sobre essa questão, as declarações de Schopenhauer variam um pouco, e sua doutrina também apresenta "uma linha um tanto flutuante". O moralista que existe nele, que se limita a descrever o que observou, nem sempre está de acordo com o metafísico, que tem a guarda de um sistema. O moralista, na passagem precedente, parece admitir que podemos modificar não somente os meios de satisfazer nossos desejos, mas os próprios desejos — o que equivale a dizer que a inteligência pode dirigir a vontade.

Mas eis o metafísico que interrompe o moralista e lhe sopra ao ouvido que a conduta é a expressão do caráter, que

o caráter é a manifestação da vontade, e que a vontade é imutável. E o metafísico tem razão. "De acordo com a antiga doutrina, o homem teria apenas que deliberar sobre aquilo que ele gostaria de ser, e o seria; nisso consistiria o livre querer. O homem seria sua própria obra, feita à luz do conhecimento. E eu digo: ele é sua própria obra antes de todo conhecimento; o conhecimento vem apenas em seguida, para iluminar a tarefa realizada." Assim, Schopenhauer não se dá ao trabalho de nos fornecer preceitos. A filosofia, segundo ele, mesmo na moral, deve permanecer teórica; ela é uma simples espectadora das coisas. Querer dirigir os homens, modelar os caracteres, estas são "pretensões dos velhos tempos. A virtude não pode ser ensinada, tampouco o gênio. Nossos sistemas de moral jamais farão homens virtuosos, grandes personagens, santos, assim como nossas teorias da arte não farão surgir poetas, escultores e músicos". Diz-se muitas vezes que o homem é o artesão do seu destino; Schopenhauer diz que é o nosso demônio quem nos conduz.

NOTAS

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro III, §48.
2. A afirmativa é inexata pelo menos quanto a Spinoza; cf. Introdução de *Princípios da filosofia cartesiana*.
3. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro IV, §55.
4. *Critique de la raison pure: logique transcendental*; II. *Dialétique*, livro II, cap. 2, seção 9.
5. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro II, §28.
6. Ibid., livro IV, §55.

21

A DOR DE VIVER

O que encontra diante de si o homem quando, depois de tomar consciência de si mesmo, de saber enfim o que quer e o que pode, se põe a considerar este mundo onde uma sorte desconhecida o lançou? Ele não obedece mais, como o animal e a criança, a uma cega necessidade de conservação. Ainda sente em si algo que o leva a agir e a desejar, a se expandir para fora e a atrair para si aquilo que está ao seu alcance; mas trata-se de uma aspiração serena e clara, capaz de ser dominada, estimulada ou enfraquecida, ou mesmo totalmente aniquilada. Então ele se volta para dentro de si mesmo. Antes de penetrar mais fundo na vida, ele lança um olhar para trás sobre o caminho percorrido. Que necessidade tinha ele de se esforçar e de agir, que bem lhe resultou disso? Que preço pagou pelos seus gozos? Até aqui, ele foi "arrastado pelo seu demônio": será que ainda o seguirá, agora que o conhece e pode se libertar dele? Todas essas questões se reduzem a uma só: será que a vida vale aquilo que ela nos custa, e, se fôssemos livres para escolher, não estaríamos fazendo papel de bobos aceitando a existência?

> Tem-se dificuldade para crer até que ponto é insignificante e vazia, aos olhos do espectador estranho, e até que ponto é estúpida e irrefletida, no próprio autor, a existência que leva a maior parte dos homens: uma agitação que se arrasta e se atormenta, uma marcha titubeante e iludida com esperanças vãs, ao longo das quatro idades da vida até a morte, com um cortejo de pensamentos triviais. Eles são relógios que, uma vez dada a corda, marcham sem saber por quê. Cada vez que um homem é concebido, torna-se a dar corda no relógio da vida, e ele retoma o estribilho fastidioso que já

> tocou tantas vezes, compasso por compasso, com variações insignificantes. Cada indivíduo, cada rosto humano, cada vida humana, não passa de um sonho sem duração do espírito infinito que anima a natureza, do *querer viver* indestrutível; é uma imagem fugidia a mais, que ele esboça e lança sobre sua tela imensa, o espaço e o tempo, uma imagem que ele deixa subsistir por um instante e logo apaga, para dar lugar a outras.[1]

Tal é a vida humana em sua aparição geral e comum. Fugidia como é, ela ainda poderia nos agradar se ao menos nada exigisse de nós. Porém, é necessário que a preenchamos com atos. Cada ser, por sua conta, é uma personificação do *querer viver* universal. Ora, querer viver é fazer esforço. Quando o esforço é contrariado, ele se traduz em sofrimento; quando dá resultado, proporciona satisfação; mas a satisfação dura pouco, porque é logo seguida de novo esforço; essa continuidade de esforços, mesmo que fossem todos bem-sucedidos, causa um estado de inquietude que também é um sofrimento. Portanto, querer viver, fazer esforço e sofrer, tais são as três fases invariáveis de toda existência. O sofrimento é tanto maior quanto mais esclarecida é a inteligência; mas ele surge desde os graus inferiores da animalidade. Tudo aquilo que sente está destinado a sofrer.

> À medida que a vontade se reveste de uma forma mais completa, o sofrimento também se torna mais manifesto. A planta não tem sensibilidade; portanto, ela ignora a dor. Um fraco começo de sofrimento se mostra nos animais muito ínfimos, os infusórios e os radiados. Mesmo nos insetos, a faculdade de sentir e de sofrer ainda é muito limitada. É preciso chegar até os vertebrados, com seu sistema nervoso completo, para vê-la aumentar e seguir os progressos da inteligência. Assim, à medida que o conhecimento se esclarece e a consciência se eleva, a miséria vai crescendo. Ela atinge o mais alto grau no homem; e ainda aí ela é tanto maior

> quanto mais inteligente e esclarecido for o indivíduo: aquele em quem reside o gênio é o que mais sofre. É neste sentido, isto é, aplicando-as ao grau da inteligência, e não somente ao saber abstrato, que entendo as palavras do Eclesiastes: "Quem aumenta sua ciência aumenta também sua dor."[2]

Mas — seria possível objetar — será que não existem momentos em que o ardor do querer se apazigua, em que o homem, tendo obtido satisfação em algum ponto que lhe parecia essencial, consente em não desejar mais nada; em que, sentindo sua existência assegurada, ele nada pede além de que deixem correr tranquilamente os seus dias? Porém, continua Schopenhauer, apresenta-se diante dele seu segundo inimigo, mais temível que o primeiro, porque paralisa suas forças e o deixa sem defesa: o tédio. "Então intervém o desejo de nos libertarmos do fardo da existência, ou ao menos torná-lo insensível, o desejo de matar o tempo, ou seja, de fugir ao tédio. Assim, será que não vemos a maioria das pessoas a salvo da necessidade e das preocupações, uma vez desvencilhadas de todos os seus outros fardos, se tornar uma carga para si mesmas, ver como um ganho qualquer hora decorrida e se aplicar, por assim dizer, em reduzir esta vida a cuja conservação elas até então dedicavam todos os seus esforços? O tédio não é o menor dos nossos males; ao longo do tempo, ele aplica aos rostos uma verdadeira expressão de desesperança."[3]

Assim, a vida oscila entre a dor e o tédio, pior que a dor. A satisfação é apenas uma libertação; ela faz calar momentaneamente a necessidade, que logo renasce sob outra forma. Só desfrutamos da satisfação indiretamente, pela lembrança da privação passada. O sofrimento, pelo contrário, apresenta-se a nós sem intermediário. Todo prazer, em essência, é *negativo*. Só a dor é *positiva*: e quando procuramos escapar dela pela ausência de desejo, não temos outro refúgio além de um estado de langor, uma espera sem objeto, o tédio.

De acordo com isso, diz Schopenhauer, seria possível conceber três formas de vida, que seriam como os elementos dos quais se comporia, em doses diversas, cada existência particular. "A primeira seria marcada pela energia da vontade, pela violência das paixões; ela se mostra nos grandes personagens históricos, nos heróis da epopeia ou da tragédia; mas pode ser encontrada também em uma esfera mais humilde; porque aqui a grandeza dos objetos não depende de suas relações exteriores, mas da potência com a qual eles atuam sobre a vontade. A segunda forma seria a do puro conhecimento, da contemplação das Ideias, privilégio da inteligência liberta da vontade: é a vida do gênio. Por fim há a letargia profunda da vontade e, por conseguinte, da inteligência a serviço da vontade, a espera sem objetivo, o tédio no qual se congela a vida."[4]

Diante desse triste aspecto da vida, qual será a atitude do sábio? O erro dos homens comuns é acreditar que a causa de seu sofrimento está fora deles. Ah! Se determinada circunstância pudesse ter sido outra, se determinado acaso pudesse não se ter produzido, uma desgraça seria evitada. Mas o destino tem cem meios de agir sobre nós; se nós lhe escaparmos por um lado, ele torna a nos pegar por outro. Cada um de nós tem em si certa capacidade de sofrer: é preciso que ela seja preenchida. Um, ferido por grande dor, chega a desprezar os pequenos aborrecimentos; outro, que se acredita feliz, atormenta-se por contrariedades insignificantes; um terceiro, na falta de males reais, cria alguns imaginários. Na realidade, cada qual paga seu tributo, por atacado ou em dinheiro miúdo.

O sábio reconheceu que está na natureza do ser humano jamais se satisfazer; ele se liga, portanto, logo de início, a um grande objetivo, sabendo que jamais o alcançará, mas sabendo também que nunca o abandonará — seja a perseguição

da verdade, seja a realização do belo. Ele viverá com "seu grande pesar", sempre em conflito com seu destino, mas ao menos reconciliado consigo mesmo, em um certo humor melancólico que não será a perfeita felicidade, mas ao menos o preservará do contágio dos pequenos prazeres e das pequenas dores.

O "grande pesar" do sábio e o consolo por meio do ideal são a parte menos pessimista da moral de Schopenhauer; mas bastam para distingui-lo dos pessimistas puros, dos apóstolos da desesperança. Quanto aos otimistas declarados, ele os convida, para se convencerem de que o mundo é ruim, a visitar os hospitais, os leprosários, as prisões e as pocilgas onde se esconde a miséria. Esquece que nesses mesmos lugares se mostra também a virtude que ele próprio considera a primeira de todas, a simpatia humana, a piedade.

O mundo é ruim, a vida é boa: dessas duas fórmulas opostas, qual a verdadeira? Ou, antes, como tudo é relativo, qual a que contém mais verdade? Estabelecer, como se tem feito, o balanço dos bens e dos males — do mesmo modo que se calculam o ativo e o passivo de uma conta corrente — e ver de que lado está o excedente, esta é uma operação pouco filosófica. A felicidade não se mede, não se quantifica; ela é um sentimento, e o sentimento não tem extensão no espaço. Dois sentimentos só podem ser comparados pelo grau de intensidade naquele que os experimenta; em si mesmos, eles não têm qualquer valor tangível. Portanto, é impossível provar que os bens levam vantagem sobre os males, ou que os males levam vantagem sobre os bens, porque não se trata de um fato da experiência ou do cálculo.

Mas é possível contestar em Schopenhauer a verdade do princípio do qual ele deduz sua teoria moral. "A vida é o esforço." Sim, se o estado primitivo for a imobilidade. Ora, algo imóvel é pura abstração do espírito; não existe em parte

alguma na realidade. A própria matéria, embora inerte, é por essência o ponto de partida de um movimento sem o qual não a perceberíamos. O movimento é o fato primevo e universal que serve de base para todos os fenômenos. Schopenhauer o chama de vontade; ele o chamaria também de vida. A vida, portanto, não é o esforço, é o estado natural, é a expansão livre, espontânea e irresistível dos seres. Schopenhauer não perde a oportunidade de censurar os filósofos que, desdenhosos da experiência, colocam à frente de seu sistema um princípio do qual extraíram o conteúdo pela via da dedução. No entanto, é um princípio desse tipo que constitui a base de sua teoria moral.

Ele prossegue: "O esforço é a dor." Sim, responderá o "chato otimista", se o esforço excede as forças do ser. Mas será que a própria natureza não assinala o limite em que o esforço deve se deter? Esse limite é a fadiga. O esforço, a fadiga, o repouso, tal é o ritmo da atividade humana. Existe um esforço sadio, que mede seu impulso, se alivia no repouso e é acompanhado pela fruição, como todas as manifestações naturais da vida; e existe um esforço malsão, superexcitado pela paixão, que se precipita, se esgota e sofre. Schopenhauer só viu o último; trata-se de um aspecto da vida, sobretudo da vida artificial, complicada, febril, criada por certa condição da sociedade; não é a vida por inteiro; não é, sobretudo, a vida simples, primitiva e verdadeira, tal como a fez a natureza.

Entre o otimista e o pessimista, quem tem razão? Ambos, mas cada um nos limites dessa parcela da verdade geral que é dado a ele apreender. É bom que haja muitos filósofos, porque, como a visão do homem é limitada, e como a condição de ver bem é considerar apenas um objeto, podemos, com a ajuda desses filósofos, consultando-os com frequência, dar a volta completa em torno das coisas. Schopenhauer viu aquilo que quis ver; ou, antes, aquilo que seu temperamento o

levava a ver; mas ele o viu com tal energia e o esboçou com tamanha potência que sua pintura nos ilude; ao lê-lo, parece-nos de fato que o mundo miserável no qual ele nos introduz é o único mundo existente.

NOTAS

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro IV, §58.
2. Ibid., livro IV, §56.
3. Ibid., livro IV, §57.
4. Ibid., livro IV, §58.

22

O INDIVÍDUO E A ESPÉCIE

O que aumenta aos nossos olhos a miséria da existência terrestre é a serena indiferença da natureza diante dos seres que ela chama à vida, que crescem, se fragilizam e morrem sem que com isso ela pareça se comover. Uma só coisa, Schopenhauer não cansa de repetir, é indestrutível: a vontade. Ela tem suas formas, nas quais se manifesta: são as Ideias platônicas. A cada Ideia corresponde uma espécie, e é a espécie que interessa à natureza, é para ela que se volta toda a sua solicitude. Por toda parte ela acende o desejo de reprodução, espalhando as sementes com tal profusão que pode perder a maioria delas sem que jamais se exaura a fonte da vida. Não terá ela diante de si essa tripla infinitude, o tempo, o espaço e a série de todos os indivíduos possíveis?

> Examinai o inseto posto em vosso caminho: o menor desvio, o movimento mais involuntário de vosso pé decide a vida dele ou sua morte. Vede a lesma dos bosques, desprovida de qualquer meio de fuga, de resistência, de revidar ao adversário ou se esconder dele, uma presa oferecida ao primeiro que aparecer. Vede o peixe se lançar despreocupado na rede pronta a se fechar, a rã encontrar em sua própria imobilidade um obstáculo à fuga que a salvaria. Vede o pássaro que não sente o falcão planar sobre si, as ovelhas que, do fundo de uma moita, o lobo enumera e devora com os olhos. Dotados de uma curta previdência, todos esses seres desfilam sem malícia sua existência em meio aos perigos que a ameaçam a cada instante. Abandonando assim, sem retorno, esses organismos construídos com uma arte inexprimível, não somente à rapacidade do mais forte, mas também ao acaso mais cego, ao capricho de um louco ou às travessuras de uma criança, a natureza declara que a aniqui-

> lação desses indivíduos lhe é indiferente, não pode lhe causar dano, não é absolutamente nada, no fundo, e que em todos esses acidentes o efeito é tão pouco importante quanto a causa. Isso é o que ela enuncia muito claramente, e ela não mente jamais; no entanto, ela não comenta suas sentenças, fala antes a linguagem lacônica dos oráculos. Por que a mãe de todas as coisas se inquietaria tão pouco em lançar seus filhos sem proteção entre mil perigos sempre ameaçadores? Ela sabe que, quando eles tombam, tornam a cair em seu seio, no qual estão abrigados, e que a queda foi apenas um jogo sem consequência.[1]

Se a natureza não fica mais comovida com a morte de um ser animado do que com a queda de uma folha é porque está segura da permanência da espécie e, por conseguinte, da duração indefinida da vida. A espécie não envelhece, e é no sentimento de sua identidade com a espécie que os próprios indivíduos vão buscar a segurança na qual vivem. A morte é para a espécie aquilo que o sono é para o indivíduo. "Assim como o mundo se desvanece com a entrada da noite, sem deixar por um só instante de existir, os homens e os animais parecem desaparecer com a morte, sem deixar por isso de prosseguir em paz sua existência real." Mesmo o indivíduo está seguro de sua duração, ao menos quanto à parte essencial e indestrutível de seu ser, a vontade.

Mas a inteligência, faculdade secundária, e, com ela, a consciência morrem a cada renovação do ser, a cada renascimento. Deduz-se daí essa singular consequência de que, em cada descendente de uma raça, a mesma vontade se apresenta, mas acompanhada de outra inteligência; e que cada um, embora obedecendo ao mesmo impulso, faz uma ideia da vida e daquilo que ela pode lhe oferecer. Assim, a morte é impotente para romper o laço entre as gerações que se sucedem. "Sem dúvida", acrescenta Schopenhauer, "como a inte-

ligência se extingue com o indivíduo, a vontade não pode complementar uns aos outros os conhecimentos que ela adquiriu nos diferentes estágios de sua trajetória. Mas, na sequência de cada nova concepção da vida, tal como só uma renovação da personalidade pode lhe fornecer, a inteligência se modifica, toma nova direção e, o que é o essencial, se vê solicitada a se pronunciar uma vez mais sobre o valor da existência."[2]

Essa é a forma pela qual Schopenhauer pretende renovar a antiga doutrina da metempsicose; mas ele prefere — segundo diz — dar à sua teoria o nome de *palingenesia*.[3] A metempsicose é a passagem da alma una e indivisível de um corpo para outro; a palingenesia é um renascimento com o acréscimo de novos elementos ligados pela persistência daquilo que constitui o ser, ou seja, a vontade. Como, segundo Schopenhauer, na transmissão das qualidades morais pela hereditariedade, a vontade vem do pai e a inteligência, da mãe, na realidade, é o pai que sobrevive nos descendentes.[4]

Sabemos que Lessing, na fase final de sua filosofia, enunciara ideias semelhantes; mas ele evitou, numa teoria que já não passava de suposição, introduzir um elemento hipotético a mais fracionando o ser humano; aliás, com a natureza de seu espírito, se tivesse de abandonar alguma de nossas faculdades, não seria a inteligência que ele teria sacrificado. Ele diz: "Por que cada indivíduo não poderia existir mais de uma vez nesta Terra? Essa hipótese seria ridícula por ser a mais antiga? Por que eu não poderia retornar cada vez que fosse capaz de adquirir alguns conhecimentos ou aptidões novos? Será que terei feito tanto de uma vez que nada poderia ganhar voltando? Ou seria inútil, porque esquecerei que já vim? Felizmente eu esquecerei! A lembrança dos meus estados precedentes apenas me impediria de fazer um bom uso do meu

estado presente. E aquilo que preciso esquecer agora, será que o esquecerei para sempre? Ou será que terei de lamentar o tempo perdido? A eternidade não é para mim?”[5]

A palingenesia, segundo Schopenhauer, é a forma lógica da imortalidade. A convicção profunda, gravada no coração do homem, que lhe diz que a morte não poderia atingir o fundo de seu ser tem por corolário essa outra convicção de que sua existência é determinada por algumas causas anteriores ao seu nascimento. O que saiu do nada a ele deve voltar; o que não quer perecer deve se crer incriado, eterno, independente do tempo. O que está antes e o que está depois não passam de duas linhas semelhantes, traçadas em duas direções diferentes. Schopenhauer, como poeta filósofo que era, muitas vezes exprimiu essa ideia de forma humorística.

> Rejeitai, pois, vossas quimeras e buscai a verdade vos deixando guiar pela natureza. Aprendei primeiro a reconhecer em todo jovem animal que se oferece aos vossos olhos a espécie que não envelhece jamais. É a espécie que empresta ao indivíduo nascente uma juventude temporária, reflexo de sua eterna juventude; é ela quem o faz parecer tão novo e tão fresco como se o mundo datasse de hoje. Indagai-vos sinceramente se a andorinha desta primavera não é a mesma da primeira primavera, ou se o milagre de uma criação saída do nada renovou-se um milhão de vezes para culminar o mesmo número de vezes em um aniquilamento absoluto. Bem sei que, se eu quisesse afirmar com seriedade a alguém que o gato que neste momento brinca no corredor é sempre o mesmo que dava essas cambalhotas há trezentos anos me tomariam por louco; porém, eu também sei que é uma coisa bem mais louca imaginar que o gato de hoje seja absolutamente diferente daquele de três séculos atrás.[6]

Será que caberia sempre supor que o gato se perpetuou de macho em macho durante trezentos anos, e que nenhuma gata desorganizou a linhagem com alguma intervenção indiscreta?

Schopenhauer quer resolver o eterno enigma da morte riscando simplesmente o tempo do rol das realidades. O tempo, como ensinou Kant, não passa de uma forma do nosso entendimento, uma das condições sob as quais percebemos as coisas; ele não tem existência fora de nós. É pura ilusão do nosso espírito. Aquilo que nós chamamos de passado, presente e futuro, na realidade, é apenas um único instante, indivisível e sempre presente. Portanto, o filósofo não irá dizer aos homens: "Vós haveis começado pelo nascimento, mas não terminareis pela morte." Ele lhes dirá: "Vós existis, não sois nada", e lhes recordará a máxima atribuída a Hermes Trismegisto: "Aquilo que é sempre será." E se, mesmo assim, o coração angustiado faz ecoar seu velho lamento:

> "Eu vejo todos os seres saírem do nada e a ele retornarem depois de um curto intervalo", o filósofo responderá: "Será que tu não existes? Será que tu não possuis o momento presente, esse momento precioso que todos, filhos do tempo, desejam com tamanho ardor? Será que não o tens em teu poder? E será que compreendes como chegaste a isso? Será que conheces os caminhos que te conduziram até ele? Será que os conheces o bastante para poder dizer que eles te serão fechados pela morte? A existência de teu ser após a destruição de teu corpo te parece impossível e inconcebível: mas será que ela é mais impossível e inconcebível que tua existência atual e a rota que te conduziu a ela? Como podes duvidar de que as vias secretas que te foram abertas no momento presente te conduzirão igualmente a todo momento presente que te reserve o futuro?

A palingenesia é uma dessas fantasias poéticas que Schopenhauer semeava em seu sistema e pelas quais a imaginação do leitor podia se deixar levar; sua *Metafísica do amor* é outra, porém mais original. "Existe alguma coisa de muito peculiar na seriedade profunda e inconsciente com a qual dois jovens de sexos diferentes, que se veem pela primeira vez,

examinam um ao outro, no olhar perscrutador e penetrante que lançam um ao outro, na inspeção minuciosa à qual todos os seus traços e todas as partes deles têm de ser submetidas. A *meditação do gênio da espécie*, sobre o filho que esse encontro tornou possível e sobre a combinação de suas qualidades, é esse exame, essa análise."[7] Se o resultado do exame for favorável a ambos, se esse primeiro encontro levar a uma aproximação mais íntima, os dois jovens acreditarão seguir sua preferência, buscar a satisfação de um desejo pessoal: na realidade, eles são espreitados pelo gênio misterioso que zela pela propagação da espécie e que tem necessidade de instrumentos para a realização de seus desígnios.

O meio que o gênio da espécie emprega para se insinuar nos corações e direcioná-los de acordo com suas intenções é o instinto, que atrai os sexos e, como todos os instintos, ignora a finalidade para a qual ele se inclina. O primeiro passo de um novo indivíduo em direção à existência, sua verdadeira entrada na vida, é o primeiro olhar que os futuros pais trocam entre si.[8] Parece então que se anuncia uma nova Ideia que, como todas as Ideias, se esforça para se manifestar e se apoderar da parcela de matéria que a lei de causalidade lhe entregou. Esse esforço cada vez mais impetuoso é a paixão que se acende no coração dos amantes. A paixão é cega; o Amor tem uma venda nos olhos. No entanto, o instinto, iluminado por não se sabe qual luz interior, escolhe com um tino maravilhoso aquilo que pode satisfazê-lo.

A inclinação amorosa volta-se em primeiro lugar para a saúde, a força, a beleza e, por conseguinte, para a juventude, que é a expressão de tudo isso: será que não se trata, antes de mais nada, de chamar à vida um ser que seja capaz de viver e que reúna em si as qualidades essenciais da espécie? Mas o instinto, ou o gênio que se esconde por trás dele, é ainda mais explícito em sua escolha. Cada um dos dois amantes

procura no outro as qualidades que faltam nele próprio, a fim de que o ser que deles se originar possua, em um conjunto harmonioso, todas as perfeições que eles podem lhe conferir. É por essa razão, pensa Schopenhauer, que as mulheres grandes agradam aos homens pequenos, que os louros gostam das morenas.

A mulher também sabe que só pode transmitir ao filho a inteligência, ao passo que a vontade provém do pai. Portanto, o que a cativará em um homem é a firmeza, a coragem, e talvez também a bondade e a equidade. A falta de inteligência não a deterá: todos os moralistas têm observado que a tolice não importuna as mulheres. Os homens, pelo contrário, raramente serão determinados em seu amor pelas qualidades do caráter: vem daí o fato de que tantos Sócrates tenham encontrado sua Xantipa. Sempre e em toda parte é o gênio da espécie que medita sobre as gerações futuras. Esse gênio "é como um imortal diante dos homens mortais, e seus desígnios diferem dos nossos tanto quanto o infinito discrepa do finito".

A intensidade do desejo cresce à medida que ele *se individualiza*, ou seja, que se orienta para um só objeto. O puro instinto sexual é menos vivo que a paixão exclusiva. Ele também é mais vulgar, porque tende à conservação da espécie apenas pela quantidade, sem levar em conta a qualidade. Mas pode ocorrer entre um homem e uma mulher, entre suas qualidades físicas e morais, uma concordância excepcionalmente feliz, obra profunda e misteriosa da natureza, inconcebível para o nosso espírito como tudo aquilo que está ligado à *coisa em si*. Pode acontecer que determinado indivíduo, cuja existência o gênio da espécie promete a si mesmo, só possa nascer deste homem e desta mulher. A paixão então toma emprestado da fonte da qual ela emana um caráter quase sobrenatural. "A ideia de uma felicidade infinita vinculada

à posse de determinada mulher, ou de uma dor inexprimível provocada pela sua perda, não pode ter como único princípio as necessidades de um ser efêmero; este é o suspiro do gênio da espécie, que encontrou uma oportunidade única, a ser agarrada ou perdida, para atingir seu objetivo. Só a espécie tem uma vida infinita e, por conseguinte, desejos infinitos; também apenas ela tem satisfações e dores sem fim. Porém, quando esses sentimentos estão aprisionados no peito estreito de um mortal, o que há de espantoso em que o vaso se quebre?" Estão aí as grandes paixões, que nascem muitas vezes de um olhar, como a de Romeu e Julieta; elas podem levar ao suicídio ou à loucura.

O gênio da espécie está sempre em guerra com os gênios protetores dos indivíduos. Ele leva alguns homens eminentes a se casarem com megeras; toma-lhes a felicidade da vida em troca de uma breve alegria; faz a sorte das nações depender de um capricho. Os antigos sentiram isso — diz Schopenhauer — quando armaram o deus Cupido com flechas mortíferas, quando lhe vendaram os olhos e lhe deram asas — todos símbolos de sua crueldade, de sua perfídia e de seu humor cambiante. Quando o homem paga seu tributo à espécie, ele recai na pobreza, ele percebe que foi enganado por uma ilusão. Então Teseu abandona Ariadne.* Se a paixão de Petrarca tivesse sido satisfeita, seu canto teria cessado, assim como o do pássaro quando já pôs seus ovos no ninho.

Para concluir, Schopenhauer diz que, sem dúvida, sua metafísica do amor irá desagradar aos apaixonados que se deixaram cair na armadilha. Ele admite também, "para o

* Tomada de paixão por Teseu, Ariadne — filha do rei Minos — ajudou o herói a escapar do labirinto entregando-lhe um novelo de linha para guiá-lo. Ao deixar Creta, Teseu levou consigo sua salvadora, mas abandonou-a na ilha de Naxos — onde, mais tarde, ela foi desposada por Baco. [N.T.]

consolo das naturezas ternas", que o amor apaixonado pode se associar, em certa medida, a uma amizade fundamentada na harmonia dos caracteres. Feitas essas reservas, e algumas outras, é evidente que sua teoria, pelas requintadas observações dos detalhes e pela originalidade da forma, será de interesse para os leitores filósofos. O gênio da espécie é uma personificação mitológica, digna de figurar no Olimpo grego. Só resta lhe pôr um arco e algumas flechas na mão, mas sem vendar-lhe os olhos, para fazer dele o companheiro de Eros, cujos enganos às vezes ele corrigiria.

NOTAS

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro IV, cap. 41.
2. Ibid., cap. 43.
3. *Parerga und Paralipomena*, parte II, §140.
4. Schopenhauer dedicou um capítulo especial à hereditariedade das qualidades morais (suplementos ao livro IV, cap. 43) e cita grande número de exemplos em apoio à sua teoria. Mas deve ficar evidente que a experiência e a história forneceriam a mesma quantidade de exemplos em contrário (cf. Th. Ribot, *L'Hereditarieté psychologique*).
5. *A educação do gênero humano*, final.
6. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro IV, cap. 41.
7. Ibid., cap. 44.
8. "Esses delírios sagrados, esses desejos desmedidos, / Desencadeados em vossas entranhas como ardentes enxames, Esses êxtases, já é a humanidade futura / Que se agita em vosso seio" (Madame Ackermann, "O amor e a morte"). "Não suprimais, pois... / Algum pequeno sábio que quer vir ao mundo" (Molière, *Les Femmes savantes*).

23

A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO DA VONTADE

A vontade de viver se manifesta, no seu grau mais humilde, na conservação do corpo, nos esforços que cada ser faz para assegurar a manutenção de sua existência e o funcionamento de seus órgãos. Ela dá um passo a mais quando, ultrapassando os limites da existência particular, tende a se perpetuar na série de gerações futuras. Eis aí a afirmação da vontade na ordem física.

Quando passamos à ordem moral, encontramos o indivíduo em competição com outros da mesma espécie, tendo todos, de fato ou em aparência, igual direito aos bens que a natureza disseminou diante deles. Então nasce um conflito, tanto mais ardente pelo fato de que cada um se considera sob olhos diferentes daqueles com que encara seus semelhantes. Cada um encontra em si a vontade inteira, como um sentimento imediato, primitivo, acompanhado de certeza. Os outros, ao contrário, são para ele apenas fenômenos que sua inteligência lhe revela; só existem para ele na condição de representação, e esta, no fundo, é dependente dele. Disso resulta "que cada indivíduo, por menor que ele seja, um nada no espaço sem limites, considera-se, no entanto, o centro do mundo e se preocupa, antes de tudo, com sua conservação e seu bem-estar. Do ponto de vista da natureza, cada indivíduo estará sempre pronto a sacrificar tudo à sua pessoa e sem dó verá o mundo ser aniquilado se puder acrescentar — à custa disso — um instante a mais à duração de seu eu, essa gota no oceano. Tal maneira de ser é o *egoísmo*".[1]

Quando o egoísmo se torna agressivo, quando a vontade de um indivíduo irrompe no domínio no qual se afirma a

vontade de outro indivíduo, existe *injustiça*, sob qualquer forma que ela se produza, desde a violação da propriedade até o atentado contra a pessoa. A injustiça cometida demanda a intervenção da sociedade, que se vê ameaçada como um todo pelo dano causado a um de seus integrantes. A injustiça acarreta o castigo, não como uma retribuição que se deve à falta ou ao crime, mas como um meio de prevenir seu retorno. Schopenhauer só admite o castigo com finalidade preventiva, seja para desarmar o culpado, seja para advertir aqueles tentados a imitá-lo. É isso que distingue a punição da vingança: esta última considera o passado, a primeira considera o futuro. A sociedade não tem o direito de retribuir o mal com o mal, de acrescentar sofrimento a outro sofrimento; mas ela tem o dever, assim como o direito, de diminuir o sofrimento na medida do possível e, na mesma medida, de impedir o mal que poderia advir.

> A sociedade, ou o Estado, que é a sociedade organizada, é um meio pelo qual o egoísmo armado de razão escapa às consequências de suas próprias faltas. Cada um contribui para o bem de todos, sabendo que seu próprio bem está aí incluído. O Estado, por meio das forças humanas que reúne em si, reduz cada vez mais o resto da natureza para seu serviço: se atingisse inteiramente o seu objetivo, ele poderia, portanto, chegar a expulsar do mundo o mal sob todas as suas formas, e assim construir para nós uma terra das maravilhas ou coisa parecida. Mas o Estado sempre está muito longe de seu objetivo; além do mais, mesmo que ele o atingisse, não poderia suprimir a multiplicidade dos males inseparáveis da vida e que a mantêm no sofrimento; por fim, se todos os males viessem a desaparecer, restaria ainda o tédio, que logo tomaria o lugar deles, de modo que a dor não perderia nenhuma de suas posições.[2]

Ao lado da justiça temporal, cuja guarda é confiada ao Estado, há a justiça eterna, cuja sede está no âmago do pró-

prio homem. Esta não volta seu olhar para o futuro; não mira as consequências do ato, mas o próprio ato, que é contra a natureza. Ela é infalível e imediata; acompanha a falha tão de perto que falha e castigo acabam sendo uma coisa só. Ela se traduz pelo *remorso* ou pela angústia da consciência.[3] Como esse sentimento, que se associa à maldade — e, no entanto, se parece tão pouco com ela —, se explicaria no sistema de Schopenhauer? O homem, por mais pervertido que seja pela paixão ou pela inveja, ainda sente vagamente que a mesma vontade, carregando consigo as mesmas dores, se agita dentro dele e em cada um de seus semelhantes.

> Em vão, o espaço e o tempo colocam uma barreira entre ele e os outros indivíduos, entre ele e as dores que eles suportam, que toleram por sua culpa. Em vão essas dores lhe são representadas como estranhas à sua pessoa: ele sente que, no fundo, abstraindo-se a representação e suas formas, é a mesma vontade de viver que aparece em todos; e que, ignorando a si mesma, se fere com suas próprias armas: ao passo que, em uma de suas manifestações, ela quer aumentar o bem-estar, e no mesmo lance ela impõe um vivo sofrimento a outra. O indivíduo sente que ele, o malvado, é essa vontade, e que a é por inteiro; que ele não é somente o carrasco, mas também a vítima; que só está separado dessa vítima e daquilo que ela sofre por um sonho enganoso, nas formas do espaço e do tempo.[4]

A antiga doutrina da migração das almas ensinava que todo sofrimento infringido por um ser a outro nesta vida devia ser expiado em uma vida ulterior por sofrimento semelhante: se suprimíssemos desse ensinamento a ideia de tempo, ou seja, se supuséssemos que tudo se passa na existência presente, encontraríamos na migração das almas a forma simbólica do remorso.

A identidade originária de todos os seres, que se revela vagamente à consciência do homem injusto, surge, no estado

de conhecimento claro, aos olhos daquele que soube dominar o impulso cego de sua vontade. A negação, tanto quanto a afirmação da vontade, tem uma gradação, desde a simples justiça até o espírito de caridade e de abnegação. O homem que, na afirmação da vontade que encontra em si, não chega a ponto de negar a mesma vontade nos outros — ou, em outras palavras, aquele que, embora preservando seu direito, sabe respeitar o direito alheio, mesmo quando não é obrigado a isso por lei alguma — é o homem *justo*. A justiça é uma virtude puramente negativa: a *bondade* é superior à justiça; é ativa e previdente. Ela soma à justiça a benevolência e a graça. Leva-nos a recusar um serviço que nos é devido, ou que nos é oferecido, e a fazer os outros tirarem proveito daquilo que nos pertence, até o ponto de nos privarmos por causa deles.

O que muitas vezes desacredita a bondade é que ela se confunde com a fraqueza. Mas pode se harmonizar com uma manifestação muito enérgica da vontade; apenas ela apresenta como objetivo para a vontade o bem de todos; ela ergue como princípio que "nosso verdadeiro eu não reside apenas em nossa pessoa, nesse fenômeno que somos, mas em tudo aquilo que vive".[5] Portanto, a bondade toca de perto a *abnegação*; ela é estimulada pelo espetáculo do sofrimento universal.

> O homem bom e generoso não pode mais consentir no fato de que a vontade, ignorando a si mesma, desfrute aqui, em determinado indivíduo, as alegrias frívolas, enquanto ali, em outro qualquer, ela suporta a privação. Ele vê a própria vontade sofrer alguns tormentos que ela inflige, e, como Tiestes,* devorar a própria carne, chorar aqui um mal ime-

---

* Enciumado com o poder de seu irmão Atreus, Tiestes roubou-lhe um carneiro com lã de ouro, que fora dado ao pai deles pelo deus Mercúrio, e ainda seduziu sua esposa, Erope. Para escapar da vingança de Atreus, Tiestes fugiu,

> recido e fazer ali, ela mesma, o mal sem temer a Nêmesis:* tudo isso porque ela não quer se reconhecer, sempre ela mesma, por sob a multiplicidade dos fenômenos. É o mesmo que erguer o véu com o qual a Maya hindu cobria os olhos dos mortais, dissipar toda ilusão e agir doravante com bondade e doçura.

É preciso que cada homem possa repetir para si mesmo, na presença de cada ser com o qual ele se relaciona, a velha fórmula da sabedoria oriental: "Tu és isso." Aquele que compreende tudo o que esta fórmula implica está no caminho da virtude e da salvação.

A *piedade*, "que faz sua a miséria do mundo", equivale à negação da vontade do ponto de vista moral, ou seja, ao sacrifício da vontade individual nas relações da vida; em última consequência, ela chega a negar a vontade no sentido metafísico, a abster-se completamente do querer.

O homem no qual a vontade chegou a esse último grau de depuração possui uma nova ideia da vida. Ele não tem mais diante de si essa alternância de bens e males com os quais se forma cada existência particular e à qual se liga exclusivamente o olhar daquele que ainda é escravo do egoísmo. Vê ao mesmo tempo as dores que sofre e aquelas de que padecem seus semelhantes, e ainda todas aquelas que ele julga possíveis; e todas, em seu conjunto, lhe oferecem o espetáculo de um esforço incessantemente estéril e de um perpétuo escoamento. Ele trespassou o véu de Maya; não é mais enganado pelas aparências. O aguilhão do gozo presente e o atrativo das esperanças longínquas não são mais para ele *motivos*, mas *quietivos*, porque ele conhece o vazio deles. Então sua

---

tendo de deixar os filhos para trás. Atraindo o irmão com a promessa de reconciliação, Atreus ofereceu-lhe um banquete, no qual o prato principal eram os filhos de Tiestes. [N.T.]

* Na mitologia grega, a deusa da vingança e do castigo. [N.T.]

vontade se dobra. Do mesmo modo que sua justiça se transformou em abnegação, agora a abnegação se transforma em *ascetismo.*

O homem entra então no nirvana búdico, no repouso eterno. Deve-se entender essa palavra como o nada? Isso seria compreender mal a evolução moral cujas etapas sucessivas acabam de ser indicadas. Caso se tratasse somente de entrar no nada, o caminho mais curto seria o suicídio. Mas o suicídio, longe de ser uma negação da vontade, ao contrário, é sua afirmação mais enérgica. O homem que mata a si mesmo nada pediria além de viver se a vida fosse tal como ele a deseja; ele mostra mesmo, por sua resolução violenta, como estava ligado a esses bens cuja privação lhe é insuportável. Aliás, "não existe o nada absoluto: um nada só é pensado como tal em relação a um objeto positivo; ele supõe portanto essa relação e, por conseguinte, esse objeto". O homem que vive no nada é aquele que leva uma existência vazia, tendo o véu de Maya sobre os olhos.

O ascetismo tem diversas formas. O ascetismo monástico, embora maculado pela superstição, é um esforço corajoso em direção à santidade. Mas "o filósofo não tem necessidade de ser santo, assim como o santo não tem necessidade de ser filósofo; além do mais, seria uma estranha pretensão exigir de um moralista que ele tivesse todas as virtudes que recomenda". O filósofo se enclausura em seu pensamento como o monge em sua cela. O estado de quietude ao qual o havia elevado momentaneamente a contemplação artística torna-se agora um estado permanente. Ele vive na convivência com as Ideias; não passa de um sujeito puramente cognoscente. "Eis-nos libertos de nossas agitações inquietas e tumultuosas, dessas perpétuas alternâncias entre desejo, medo, alegria e dor, dessas esperanças sempre ludibriadas e sempre renascen-

tes das quais se compõe o sonho da vida para o homem ainda submisso à vontade. O que resta é uma paz superior a toda razão, uma paz profunda, um oceano de quietude, essa serenidade confiante e inalterável da qual o simples reflexo em um rosto humano, em um quadro de Rafael ou de Correggio, já é um completo e seguro evangelho. Não resta mais que o conhecimento, a vontade se desvaneceu."[6]

A última parte da filosofia de Schopenhauer encontra seu comentário natural em alguns fragmentos autobiográficos que escreveu em diferentes épocas da sua vida e que, no fim, quis subtrair à publicidade e nos quais se confessava a si próprio com total franqueza.[7] Ele tinha sua forma de ascetismo: era o isolamento.

> Existiu em todos os tempos, nas nações civilizadas, uma espécie de monge natural, pessoas que, na consciência de suas faculdades superiores, buscam cultivar e exercer essas faculdades de preferência a qualquer outro bem, e que, por conseguinte, levam uma vida contemplativa, totalmente devotada a uma atividade intelectual da qual a humanidade pode em seguida recolher os frutos. Eles não aspiram nem à riqueza, nem ao ganho pelo trabalho, nem à consideração mundana, nem à posse de uma família. Embora constituindo a classe mais eminente da humanidade, renunciam à distinção vulgar, com certa humildade exterior bastante semelhante à dos monges. O mundo é seu convento, seu eremitério. Não é muito o que um homem pode ser para outro homem: no fim, cada um está reduzido a si mesmo. Toda a questão está em saber ao que se está reduzido. Se eu fosse rei, a ordem que eu daria mais vezes e com a máxima insistência, no que concerne à minha pessoa, seria esta: "Deixai-me só!" Um ser como eu deveria poder viver nessa perpétua ilusão de que é o único homem em um planeta deserto; então ele faria da necessidade uma virtude. Assim, a maioria das pessoas observa, em seu primeiro contato comigo, que nada podem ser para mim, e que eu não posso

ser nada para elas. Encontrando-me na posse de um grau superior de consciência e, por conseguinte, de uma existência superior, minha sabedoria consiste em me manter no gozo puro e tranquilo dessa existência, e, para alcançar esse objetivo, em não pedir nada mais. [...]

A importância do homem intelectual, do homem imortal em mim, sempre me pareceu tão infinitamente grande, em comparação ao indivíduo, que jamais hesitei em rejeitar, como fardo inútil, toda preocupação pessoal, a partir do momento em que um pensamento filosófico se anunciava em meu espírito. Um pensamento desse tipo sempre foi para mim algo de tal modo sério que, em comparação, todo o resto me parecia fútil. Eis aí a carta de nobreza e de franquia da natureza. A felicidade dos homens comuns consiste na alternância entre trabalho e gozo, que para mim são a mesma coisa.[8] É por isso que a vida dos homens da minha espécie é necessariamente um monólogo. Alguns missionários da verdade, dedicados ao gênero humano, uma vez que tenham compreendido a si próprios, não entram mais na familiaridade dos homens — fora do que faz parte de sua missão —, assim como os missionários da China não se confraternizam com os chineses. Para um homem como eu, parece sempre, sobretudo na juventude, que se está metido numa roupa que não é do seu tamanho. [...]

Em um mundo composto no mínimo por cinco sextos de patifes, de loucos e de imbecis, cada um daqueles que pertence ao sexto restante deve adotar como regra de conduta retirar-se para longe, onde ele mais se sentir diferente dos outros, e sempre o mais longe possível. Ele deve se persuadir de que o mundo é um deserto no qual estará sempre sozinho, e essa persuasão deve se tornar nele um sentimento habitual. Assim como as paredes de um quarto estreitam o campo de visão, que só se amplia diante da natureza, a sociedade estreita meu espírito, e somente a solidão lhe descortina o espaço. [...]

Logo que eu comecei a pensar, senti-me em estado de hostilidade contra o mundo. Isso muitas vezes inquietou-me na juventude, porque eu pensava que a maioria podia

ter razão. Helvétius* foi o primeiro a me tranquilizar quanto a isso.[9] Em seguida, após cada novo conflito, o mundo foi perdendo terreno, e eu, ganhando. Completados os meus quarenta anos, pareceu-me que meu processo fora julgado em última instância, e encontrei-me a uma altura à qual até então não havia ousado aspirar. Aí o mundo me pareceu vazio e deserto. Durante toda a minha vida me senti horrivelmente só e sempre supliquei à sorte, no fundo de meu peito: "Dai-me um homem!" Em vão. Continuei só. Mas posso dizer com sinceridade que isso não foi culpa minha. Jamais repeli alguém. Não fugi de nenhum homem que fosse um homem pelo espírito e pelo coração. Não encontrei senão alguns pobres senhores, algumas cabeças limitadas, maus corações, espíritos baixos. Excetuo Goethe, Fernow, talvez Friedrich August Wolf e um pequeno número de outros, que tinham todos entre 25 e quarenta anos mais que eu. Pouco a pouco, o despeito que me causavam os indivíduos deu lugar a um tranquilo desprezo pela espécie. Desde cedo me senti diferente dos homens; mas dizia a mim mesmo: "Aprende a conhecer apenas cem deles, e tu encontrarás o teu homem." Em seguida: "Vai até mil"; depois: "Continua tentando: em vários milhares será forçoso que encontres um." E acabei por concluir que a natureza era muito avara com seus dons, e que só me restava suportar com paciência e dignidade aquilo que Byron chamava de a solidão dos reis.

Ora, muitas vezes se estabelecem paralelos entre a vida de Schopenhauer e sua doutrina. Mas talvez os autores desses paralelos tenham se sentido facilmente autorizados por alguns fatos particulares, relatados com maior ou menor exatidão, que o punham em contradição consigo mesmo. Visto no conjunto de sua carreira, Schopenhauer é o homem de sua doutrina. Ele jamais teve outro objetivo além de formulá-la, explicá-la e difundi-la, sendo ele mesmo sua representação viva.

---

* Claude-Adrian Helvétius (1715-1771), filósofo e literato francês, escreveu *Do espírito*. [N.T.]

NOTAS

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro IV, §61. Cf. também *Die Grundlage der Moral* (O fundamento da moral), §14.
2. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro IV, §62.
3. Schopenhauer emprega duas expressões, *Gewissensbiss* e *Gewissensangst*; a primeira ("a *mordida* da consciência") assinala uma impressão momentânea e dolorosa; a segunda, um estado de inquietação prolongado.
4. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro IV, §65.
5. Ibid., livro IV, §66.
6. Ibid., livro IV, §71.
7. Em 1821, Schopenhauer começou a redigir uma obra autobiográfica que intitulou *Sobre ele mesmo* (Ελς ἑαυτόν), e que só deveria ser publicada depois de sua morte. Gwinner declarou mais tarde ter recebido de Schopenhauer a ordem de destruir o manuscrito, composto de cerca de trinta folhas. Porém, Gwinner inseriu longas passagens na biografia que escreveu sobre o filósofo, em geral limitando-se a citar as palavras de Schopenhauer sob a forma de discurso indireto. Grisebach pretendeu restabelecer o texto original. Trata-se de uma reconstituição habilidosa, na qual talvez nem sempre tenhamos as palavras de Schopenhauer, mas, sem dúvida, seu pensamento. Aliás, certas expressões são características demais para que não tenham vindo dele (cf. Gwinner, *Schopenhauer und seine Freunde*, Leipzig, 1863; Grisebach, *Schopenhauers Gespräche*, Berlim, 1898).
8. Nem todo esforço, portanto, é uma dor.
9. Schopenhauer cita, em outra parte, a seguinte passagem de Helvétius: "Apenas o espírito sente o espírito; mas as pessoas comuns têm um instinto pronto e seguro para reconhecer as pessoas de espírito e delas fugir" (*Nachlass*, ed. Grisebach, *Neue Paralipomena*, §661).

24

O CONJUNTO DO SISTEMA

Nada é mais fácil que opor Schopenhauer a si próprio — e a crítica que lhe aplicasse as simples leis da lógica teria trunfos contra ele. Schopenhauer é um poeta filósofo; ele tem mais experiência que raciocínio, e ainda mais imaginação que experiência. Está sempre sob o império da impressão presente. Não concebe uma ideia, ele a vê; fixa-a com tal intensidade que as ideias correlativas que poderiam circunscrevê-la e matizá-la se apagam diante de seus olhos.

Schopenhauer analisa as suas ideias, mas sua análise em geral se detém no meio do caminho e termina com uma comparação. A presteza e a vivacidade da impressão — e também uma necessidade de proselitismo que atiça e estimula — explicam sua tendência ao paradoxo. Ele aguça a verdade para melhor cravá-la: mas às vezes a falseia, por querer dar-lhe uma ponta muito aguda. Jamais escreve senão na hora propícia. "Minhas obras", diz ele, "são formadas de uma série de artigos, cada qual consagrado a um só pensamento que me ocupava no instante em que o escrevi; entre eles, pôs-se um pouco de cimento para uni-los. Por isso minhas obras não são vazias e tediosas como as que foram escritas, página a página, segundo um plano estritamente determinado."[1] Semelhante maneira de compor pode ser a condição da variedade e do interesse, mas é incontestável que um pouco mais de cimento teria consolidado a construção.

Schopenhauer diz ainda: "Não creio que minha doutrina tivesse jamais podido nascer se os upanixades, Platão e Kant não tivessem lançado simultaneamente sua luz no espírito do homem: é verdade que, segundo as palavras de Diderot, ao

redor da estátua de Memnon* havia uma infinidade de outras, igualmente atingidas pelos raios do sol, mas a dele era a única que ressoava".[2] Havia, portanto, segundo Schopenhauer, uma espécie de predestinação para que essas três influências, partindo dos pontos mais opostos do horizonte histórico e geográfico, se encontrassem na cabeça de um alemão do século XIX.

Na gênese da nova filosofia, Kant assinala o ponto de partida. Sua teoria do conhecimento, com prudência limitada às relações externas entre as coisas e renunciando a penetrar o mistério da *coisa em si*, foi um dos primeiros temas que Schopenhauer estudou na Universidade de Göttingen. Mas Kant já o impressionava pelo rigor quase matemático. Uma de suas anotações, que data dessa época, tem estas palavras características: "Os defeitos de Kant poderiam resumir-se nisto: ele não conheceu a contemplação."

A contemplação, esse segundo fator da filosofia de Schopenhauer, ele a encontrou, já na mesma época, em Platão, "que vê por toda parte a unidade, que aprofunda tudo e para quem as coisas são apenas signos que traduzem as Ideias eternas". Não faltava mais que o vínculo entre esses dois elementos heterogêneos. Schopenhauer encontrou-o em si mesmo: é sua teoria da vontade, a parcela mais original e particular de sua doutrina. A vontade é precisamente essa coisa em si da qual Kant não tinha ousado levantar o véu; ela é a força criadora que produz os seres dos quais as Ideias platônicas são os modelos eternos.

* Mêmnon, filho de Titonos e da Aurora, foi enviado por seu pai — rei do Egito e da Etiópia — para ajudar os troianos na guerra contra os gregos. Morto por Aquiles, recebeu diversas homenagens póstumas, entre elas uma estátua, construída nos arredores de Tebas; segundo a lenda, a escultura produzia sons harmoniosos quando era atingida pela luz do sol nascente, como se o filho saudasse a mãe. [N.T.]

Desde então, o sistema estava constituído em suas partes principais, mais ou menos bem soldadas em um conjunto. Quanto aos upanixades e à literatura hindu em geral, Schopenhauer encontrou neles sobretudo alguns textos em apoio à sua moral ascética; esses textos puderam fornecer o coroamento do sistema, não foram a sua fonte.[3]

Já se vê aí uma diferença fundamental entre o sistema de Schopenhauer e os que haviam surgido antes dele na Europa. Um sistema, no sentido comum da palavra, é um conjunto de proposições coordenadas de acordo com um princípio. O filósofo tem um ponto de vista a partir do qual examina o mundo, e que depende da natureza de seu espírito ou das influências que ele sofreu. É a esse ponto de vista que ele reduz suas observações, e é graças à unidade do ponto de vista que o mundo lhe aparece como um todo. Não é assim que procede Schopenhauer: ora ele é kantiano, ora platônico, e apenas na teoria da vontade e em uma parcela da teoria das artes é totalmente ele próprio. Não haveria grande mal nisso, se ao menos os elementos com os quais compõe sua filosofia fossem perfeitamente homogêneos. Mas como Kant — que ignora deliberadamente a coisa em si — poderia se entender com Platão — para quem a coisa em si é tudo? E como o próprio Schopenhauer — que faz da inteligência uma escrava da vontade — se entenderá com Kant — para quem a inteligência, ora teórica, ora prática, se guia de acordo com certos princípios próprios a ela? É impossível que uma união fundamentada em tais disparates seja sólida para sempre.

Mas consideremos o sistema tal como ele é. O que constitui sua base é a vontade, no sentido em que devemos considerar essa palavra. Schopenhauer, como todos os filósofos, cedeu à tentação de reduzir todos os fenômenos da natureza — tanto os de ordem física quanto os de ordem intelectual — a um princípio único. O materialista parte daquilo que

observou fora do homem para explicar o que encontra no homem e relaciona tudo à ideia de força. Schopenhauer, pela razão ilusória de que é necessário proceder do conhecido para o desconhecido, segue o caminho inverso; ele acredita poder explicar tudo o que se passa no homem e fora do homem a partir daquilo que se revela de imediato à consciência, e o mundo orgânico e inorgânico, aos seus olhos, só comporta fenômenos voluntários.

Mas não é ele mesmo quem diz que conhecemos nossa vontade apenas pelos seus atos; e que, em si mesma e em sua essência, ela é, para nós, tão misteriosa quanto as forças da natureza? Portanto, a incógnita, na grande álgebra do mundo, está somente deslocada; enquanto ela não for isolada, enquanto a identidade fundamental entre todos os seres não for demonstrada cientificamente, haverá certo abuso de linguagem em chamar pelo mesmo nome a força que atrai a pedra para o chão e o movimento que faz com que nos interessemos pela sorte de um de nossos semelhantes.

Goethe perguntou-se um dia, em um célebre romance, se a simpatia que estabelece um parentesco entre as almas não tem alguma analogia com as afinidades químicas entre os corpos; mas Goethe se limitava a propor uma questão e a esclarecê-la por um exemplo. Nós temos uma tendência inata a emprestar aos objetos da natureza uma vida semelhante à nossa, e todo mundo é poeta neste sentido. Dizemos todos os dias que o riacho murmura, que o vento geme, que a tempestade ruge e que a chuva ameaça; mas sabemos, ao usar essa linguagem, que falamos de modo figurado. Que é assim que a planta e a pedra *querem*, ninguém irá contestar; mas fica estabelecido que o sistema de Schopenhauer se assenta sobre uma metáfora.[4]

Eis a vontade operando e manifestando sua atividade criadora na série ascendente dos seres. Ela se exprime em

primeiro lugar nas Ideias, que são os modelos das espécies. Cada espécie está adaptada ao meio no qual deve viver; mas, uma vez adaptada, ela permanece fixa em sua forma e em seus órgãos. Schopenhauer rejeita, como Hegel, as teorias transformistas. Ele critica Lamarck, embora o coloque em primeiro lugar entre os fisiologistas, por ter estipulado que os órgãos dos animais nasciam na medida de suas necessidades, no correr do tempo, de geração em geração, como se esses órgãos — diz ele — não lhes tivessem sido necessários desde o início.[5] Mas podemos perguntar-lhe como a espécie, que é imutável e deve estar adaptada a seu meio, continuará a viver quando o meio for modificado. Schopenhauer quer que a espécie, assim como a vontade da qual ela emana, esteja situada fora do tempo. O indivíduo morre, a espécie subsiste. No fundo, porém, não existe razão para que a vontade — sempre presente e indestrutível —, que abandona o indivíduo, não abandone também a espécie, e as espécies que desapareceram da superfície do globo estão aí para prová-lo. A espécie, o gênero e o indivíduo serão outra coisa além de categorias do nosso espírito? Mas se a espécie desaparece, a Ideia, não sendo mais representada por nada, deve desaparecer também. A doutrina revela aí uma série de inconsistências, e talvez certo desdém pela verdade científica.

Outro ponto que permanece obscuro na doutrina, embora Schopenhauer volte a ele em diversas ocasiões, é o papel sucessivamente ativo e passivo da inteligência. A vontade é o grande demiurgo; ela é o artesão do Universo em sua totalidade e a faculdade *primária* em cada indivíduo; ela é a criadora do corpo que ela anima. A inteligência não passa de uma função do cérebro, ou seja, de uma parte do corpo; ela mesma, portanto, é uma criação da vontade. Ela não passa de uma faculdade *secundária*, ou mesmo *terciária* — essas são expressões de Schopenhauer. Em primeiro lugar, a inteligên-

cia serve para informar a vontade sobre as necessidades do corpo e os meios de satisfazê-las; recebe as impressões de fora e faz uma representação do mundo; ela adquire algumas ideias gerais e formula algumas máximas que se tornam regras de conduta para a vontade. Sua importância aumenta à medida que suas aptidões se desenvolvem.

Por fim, a vontade, esclarecida pela inteligência acerca de seus verdadeiros interesses, se cansa de seus esforços estéreis e dolorosos, e deixa de querer; ela entrega a autoridade nas mãos de sua criatura e, quase envergonhada das aventuras pelas quais passou, retira-se para o nirvana. Com essas teorias, indagamos se temos realmente diante de nós uma série de proposições filosóficas ou se assistimos a uma cena alegórica, na qual a patroa e a criada trocam de papel para maior diversão do espetáculo.

Um aspecto da doutrina que incomodava muito os primeiros discípulos de Schopenhauer era a dupla face da coisa em si, que é um princípio metafísico e que, no entanto, só se manifesta pelos seus efeitos na ordem física. Schopenhauer não se cansava de dizer que ele não pretendia sair do domínio da experiência, que só queria conhecer aquilo que existe, sem se inquietar em saber por que existe. No entanto, a vontade, princípio de toda a existência, causa mediata ou imediata de todos os fenômenos, não seria um grande porquê o qual ele bradava e a que se encarregava de responder?

Conhecemos a história daqueles dois alunos de uma escola de artilharia que, sendo postos na detenção, passavam o tempo ocioso lendo Schopenhauer; eles lhe propuseram a seguinte questão: “Se a vontade é indivisível, se ela está inteiramente em cada indivíduo, não se deduz daí que cada um pode a seu gosto destruí-la, e destruir ao mesmo tempo o mundo do qual ela é o único sustentáculo, ao suprimir a vontade em sua pessoa?” Schopenhauer responde que a von-

tade tinha duas faces, e que, por uma delas, isto é, como coisa em si, escapava das condições de tempo e de espaço e, por conseguinte, de toda restrição individual. De outra vez, ele escreveu a um de seus "apóstolos", sempre a respeito da coisa em si: "Vós sabeis que não tenho resposta para essa espécie de questão. Em semelhante caso, tenho a dizer apenas o que Goethe respondeu um dia a um estudante que também queria saber muito: 'O bom Deus criou as nozes, mas ele mesmo não as quebrou.'"[6]

De modo algum Schopenhauer era o doutor inflexível e irrefutável que se imagina. Ele tinha a inteligência mais flexível que o caráter. Vinte e cinco anos separam a primeira e a segunda edição de sua principal obra; nesse intervalo, seu espírito se apaziguou e amadureceu. Os últimos suplementos da segunda edição denotam um pensamento menos rígido que determinadas partes da primeira. Em um capítulo intitulado "A ordem da salvação", ele considera a dor um meio de purificação moral, e cita o "Hino à dor" de Lamartine. Para a maioria dos homens, é o sofrimento pessoal que os esclarece e os salva; para um pequeno número — e, sem dúvida, para os filósofos —, é o espetáculo das dores do mundo.[7]

Uma dissertação que data da mesma época e foi inserida no primeiro volume de *Parerga e Paralipomena* tem como título "Especulação transcendente sobre a aparente premeditação que reina no destino de cada um",[8] e traz como epígrafe uma frase de Plotino: "Não existe acaso no mundo, só existe ordem e harmonia." Schopenhauer começa por dizer, sem dúvida para não dar a impressão de desmentir formalmente demais suas antigas teorias, que cabe considerar sua dissertação apenas como uma fantasia metafísica, deixando para o leitor o cuidado de suprir aqui e ali os *talvez*, cuja repetição muito frequente teria tornado o estilo pesado. Ele admite uma espécie de *fatalismo transcendente*, um acordo misterio-

so e de longa data estabelecido entre nosso caráter, as experiências que o modificam e as influências que o determinam; um direcionamento superior de nossa vida, cujo sentido nos escapa enquanto estamos na corrente dos acontecimentos, mas que se nos revela quando os acontecimentos já se deram e podemos considerá-los no conjunto.

"Existem certas imagens, chamadas anamorfoses, que apresentam a olho nu somente um objeto desfigurado, e que, vistas em um espelho cônico, reassumem sua forma regular: esse espelho é a intenção secreta do destino em relação a nós. [...] Desse ponto de vista, o dogma da Providência pode ser admitido, se não no sentido próprio e em sua forma antropomórfica, ao menos como a expressão alegórica e mítica de uma verdade que, como todos os mitos religiosos, é suficiente para uso comum e para o consolo individual." Eis-nos a caminho do otimismo, e Schopenhauer está bem perto de dar a mão a Leibniz.

Para gostar de Schopenhauer e para se instruir em sua escola — porque ele é instrutivo, como todo homem que muito viveu e muito pensou —, não é preciso pedir-lhe uma dessas fórmulas gerais que possam ser aplicadas a todos os casos particulares e sobre as quais descansamos nosso pensamento. Em todas as suas observações ele tinha algumas ideias que vinham se colocar em primeiro plano, como a da fraqueza de nossa faculdade de conhecer, a da energia das manifestações voluntárias em toda a natureza, a da predominância da espécie sobre o indivíduo e a da superioridade da contemplação ideal; mas também aprendera com Kant que o espírito dogmático é o pior inimigo da verdade e a mais perigosa ilusão do filósofo, e que todo raciocínio que não se fundamente de maneira direta em uma experiência pode ser invalidado pelo raciocínio contrário.

Cada uma das ideias mestras da filosofia de Schopenhauer, com as observações e os exemplos que a confirmam, constitui um grupo à parte; mas, se o examinamos de perto, o sistema em seu conjunto se desagrega em todas as suas articulações; ou, para falar a verdade, não há sistema. Há em Schopenhauer ao mesmo tempo um pensador, um moralista, um artista e um poeta; nenhum desses diversos personagens que ele reunia é poderoso o bastante para dominar completamente e absorver os outros; mas em si todos eles constituem uma personalidade complexa, muito original e talvez única na história da filosofia moderna.

Quem sabe já não passou o tempo dos sistemas; talvez a extensão crescente da pesquisa científica e a multiplicidade dos objetos que chamam a atenção do filósofo, e que ele é obrigado a levar em conta, não comportem mais essas construções metafísicas, rigorosas demais para que não sejam um tanto arbitrárias, estreitas demais para não excluírem uma grande parcela da verdade.

NOTAS

1. *Nachlass*, ed. Grisebach, *Neue Paralipomena*, §681.
2. Ibid., §637.
3. Os upanixades são instruções filosóficas e morais redigidas pelos brâmanes, das quais Anquetil-Duperron publicou uma tradução latina, de acordo com uma versão persa, em 1801 (*Oupnekhat sive arcanum tegendum*, 2 v. *in-quarto*). É provável que Schopenhauer tenha consultado sobretudo a dissertação que está no início do primeiro volume. Ele se iniciou no conhecimento da literatura hindu em Weimar, em 1814, guiado por um orientalista chamado Friedrich Majer, que publicou em 1818 o primeiro volume de uma história das religiões (*Brahma oder die Religion der Indier als Brahmaismus*, Leipzig, Reclam) e que morreu pouco tempo depois. Aquilo que se sabe de Friedrich Majer foi recolhido por Schemann (*Schopenhauer-Briefe*, p. 440).
4. "Spinoza diz que uma pedra lançada no espaço, caso dotada de consciência, poderia imaginar que só obedecia à sua vontade: e eu acrescento que a pedra teria razão" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro II, §24).
5. *Üeber den Willen in der Natur*: *Vergleichende Anatomie* (Sobre a vontade na natureza). Pela mesma razão Schopenhauer, que elogia bastante a *Teoria das*

cores de Goethe, fala com certo desdém de seus trabalhos sobre a morfologia das plantas e dos animais, que permaneceram a parte mais sólida de sua obra científica.

6. Schemann, *Schopenhauer-Briefe*, p. 406 e 240.
7. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro IV, cap. 69, "Die Heilsordnung".
8. "Transcendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen".

25

FRANKFURT

Em setembro de 1831, Schopenhauer, fugindo do cólera, fora se estabelecer em Frankfurt. Ele ficava mais próximo da mãe e da irmã, que havia dois anos moravam em Bonn; mas, sem dúvida, não foi isso que determinou sua escolha. O que ele procurava era uma cidade um pouco animada, com certo movimento literário e, antes de mais nada, uma segurança momentânea contra o flagelo do cólera.

Johanna Schopenhauer não tinha mais a pequena corte que a cercava em Weimar. Isso era compensado pelos cumprimentos que recebia de diversas partes, a propósito da primeira edição de suas obras completas, que acabara de publicar, em 24 volumes. Estava de tal modo habituada a ouvir louvores, que fingia indiferença aos elogios. Quando seu filho lhe indicou, em 1833, um artigo de revista muito favorável a ela, Johanna respondeu-lhe: "Então um cavaleiro quebrou uma lança por mim? Agradeço-lhe do fundo de meu coração, mas é tudo o que quero saber sobre isso. Há quatro anos não me ocupo mais da crítica,[1] nenhuma revista atravessa a soleira de minha porta. *Quando se sabe, é pouca coisa; quando não se sabe, não é nada*;[2] aliás, é possível facilmente se deixar induzir ao erro por uma crítica tola, e fazer pior do que se teria feito sem isso. Já o aprendi à minha custa. Meu termômetro é o editor, e desse lado as coisas não vão muito mal."

Se era totalmente sincera, é preciso reconhecer que, neste ponto em particular, era mais filósofa que seu filho; é verdade que o termômetro de Arthur estava muito mais baixo que o dela.

Quanto a Adele Schopenhauer, tinha todo tipo de razão para sentir saudades de Weimar. Em primeiro lugar, estava separada de sua grande amiga, Ottilie von Goethe. Uma dama que ela conheceu em Bonn, Sybille Mertens-Schaaffhausen, e que se tornou sua herdeira universal, só substituía Ottilie em parte. A antiga amiga era para ela a influência indireta, de certo modo a versão feminina de Goethe, a sombra protetora sob a qual cultivava em silêncio seu gosto pelas artes e até seu talento para escrever — Adele publicou mais tarde alguns contos e romances que fizeram relativo sucesso.[3] Ao contrário da mãe, ela lia e apreciava as obras do irmão; chegava mesmo a debatê-las com ele.

Quando foi preciso deixar Weimar, aparentemente por motivos de saúde, mas na realidade por razões financeiras, Adele sentiu uma brusca decepção. Percebeu que desfrutara de um luxo efêmero; teve até de sacrificar uma parte de sua fortuna para pagar algumas prodigalidades das quais fora apenas testemunha irresponsável. Por fim, a idade se anunciava nela sob uma de suas formas menos sorridentes, a solidão. Adele, como sua mãe, tivera um sonho de juventude; mas renunciara a ele com o coração menos leve, e conservava disso uma recordação amarga. Todas essas comoções que experimentou, golpe após golpe, lançaram-na em uma crise moral que descreveu em carta. Pelos acasos de sua vida e, sem dúvida, também por efeito de seu temperamento inato, ela chegou àquela forma de ascetismo que Arthur Schopenhauer descreve em um de seus fragmentos: o isolamento. A natureza dos dois era semelhante; ambos tinham o mesmo sangue nas veias: ela diz isso em diversas ocasiões. Adele, por assim dizer, era a tradução viva do pessimismo do irmão.

Foi Arthur Schopenhauer quem, um mês após sua chegada a Frankfurt, pensou em retomar a correspondência interrompida. Adele, depois de lhe responder com uma primeira

carta de conteúdo bastante geral, e que não passava de um desejo de boas-vindas, escreveu-lhe a segunda, na qual se revelava a ele com toda a sinceridade:

> Poucos tiveram uma existência tão ditosa quanto a minha. Porém minha felicidade foi bruscamente interrompida; fui levada a desprezar as pessoas que me eram mais caras, e por um momento pareceu-me que não restava outra alternativa a não ser a loucura ou a morte. Eu me recuperei, encontrei um meio de suportar a vida sem ser feliz, mas sem me lastimar. Meu corpo ficou doente por mais tempo que minha alma. Encontrei aqui uma mulher que tem grande amizade por mim; ela fez muito por mim, não duvido que eu tenha sido salva por ela. No entanto, não é por ela que estamos aqui. Vivíamos em meio a um luxo muito grande em Weimar; foram descobertas algumas dívidas; eu mesma tive de fazer grandes sacrifícios para pagá-las; enfim, foi necessário retomar nossa vida de outra maneira, com outras relações, por razões econômicas.
>
> Aqui nós vivemos tranquilas. Eu cuido um pouco mais das despesas. No entanto, às vezes tenho graves preocupações, que tu não deves partilhar de maneira alguma. Durante seis meses do ano moramos em uma encantadora região campestre em Unkel, e passamos aqui dois invernos como se fôssemos duas estranhas. [...] Vamos continuar aqui, e essa perspectiva me dá uma calma indescritível, nem alegre nem triste, nem séria nem jovial, mas tranquila. O mais importante médico do local afeiçoou-se a mim cordialmente; por isso teremos todos os cuidados necessários. Nossas instalações são razoáveis; espero, portanto, nos tirar dessa situação sem muita dificuldade.
>
> Nenhum sentimento passional me agita mais, nenhuma esperança, nenhum plano de futuro, apenas um desejo; porque meus desejos tocam o impossível; estou, por conseguinte, habituada a vê-los passar e fugir como se acompanha o voo do pássaro no céu azul. Vivo contra minha vontade; a idade me assusta; tenho medo da solidão que fatalmente me espera. Não quero me casar, porque seria difícil encontrar

um homem que fosse feito para mim. Sei apenas de um que eu teria podido desposar sem desprazer, mas ele é casado.[4] Tenho forças para suportar minha solidão, mas ficaria muito grata ao cólera se ele quisesse, sem muita dor, pôr um fim a toda a história. É por isso que tua inquietude não me parece estranha; porque tu também te sentes infeliz, muitas vezes te veio à mente romper a corda da vida com um golpe violento.[5] Minha opinião é que só resta esperar. Eu posso muito bem viver; tenho mesmo alguns instantes de alegria; porém, quando chegar a minha vez, muito bem! Seja hoje ou amanhã, não importa. No inverno passado, eu estava com um humor sombrio, sofria muito e me sentia tão fraca que cheguei a pensar que ia morrer. No fim, estive a ponto de fazer uma grande tolice, um casamento de conveniência. Felizmente houve um impedimento, e minha situação surgiu-me em seguida clara como o sol. A idade da paixão e do amor passou para mim; ainda posso me casar, mas somente com um homem pelo qual eu venha a ter uma estima e uma consideração especiais, e cuja inteligência seja superior ou pelo menos igual à minha; mesmo que ele fosse apenas meu igual, desse ponto de vista, ainda seria superior a mim como homem. Apenas assim eu poderia me decidir pelo casamento com a consciência tranquila: vê agora, tu mesmo, se é fácil. O homem estava em boa situação, mas seria o homem feito para mim? Quase ninguém me conhece. Minha alma tem seu traje de cerimônia, assim como os venezianos têm seus véus e suas máscaras. Não se vê quase nada de mim. Por que aborrecer as pessoas? O que elas querem são algumas palavras banais, e eu lhes dou, quando frequento o mundo.

Estou persuadida de que nossos caracteres, para o bem e para o mal, se parecem muito, e facilmente encontraríamos alguns pontos de contato. Tu não aprecias os homens em geral: quanto a mim, existem poucos que estimo; gosto de viver só ou com poucas pessoas; não fujo exatamente da sociedade. Tu crês conhecer a natureza humana: há momentos em que também creio nisso; contudo, em outros momentos eu limito minhas pretensões a acreditar que co-

meço a conhecer a mim mesma. Esforça-te para que nos encontremos: se existe um homem que eu desejo conhecer, és tu.

Creio que poderás ficar este inverno em Frankfurt. Na primavera, tu fugirás, sem dúvida, para o sul, para a Suíça francesa. Marca um encontro comigo nos arredores, se for possível, em um pequeno local desconhecido onde eu possa ficar sozinha. Enquanto esperamos, escreve-me aquilo que quiseres, fala-me de ti, dos outros, das cidades que viste, de livros ou de música, em suma, daquilo que te agradar: eu sempre te encontrarei naquilo que escreveres. Não temas que eu me torne indiscreta: o que tu não me disseres não procurarei adivinhar, por lealdade e preguiça. Talvez fosse bom que nossa mãe não desconfiasse de que nos correspondemos; no entanto, estou pronta a contar a ela, se tu fores da mesma opinião.[6]

A correspondência entre Adele e Arthur Schopenhauer — por infortúnio, incompleta — é um verdadeiro capítulo de filosofia pessimista. É a história de dois seres do mesmo modo levados a ler no fundo de suas almas, que encontram em sua origem comum o segredo de suas naturezas semelhantes, e que, apesar da circunspecção instintiva, sentem-se ainda mais atraídos um pelo outro porque uma desconfiança invencível os separa do resto do mundo. Em outra carta, Adele escreve ao irmão que, se ela tivesse conhecido mais cedo as observações dele sobre a hereditariedade, teria podido complementá-las, porque recolhera durante cinco ou seis anos, para um médico amigo seu, alguns exemplos tirados do círculo de seus conhecimentos ou extraídos do passado, mostrando as relações de avô a neto, de tio-avô a sobrinho-neto. “Tenho algumas ideias sobre isso”, acrescenta ela; “há algumas que não posso escrever, outras de que não posso falar, porque a ti mesmo conheço muito pouco. Esses fenômenos, na realidade, são muito engraçados [*drollig*].” Parece que os

dois correspondentes buscam se conhecer um pelo outro, que cada um lê no outro sua própria história.

Schopenhauer autorizou sua irmã a compartilhar a correspondência entre eles com a mãe. Houve mesmo algumas cartas trocadas entre mãe e filho, as primeiras palavras que trocavam em dezoito anos! Somos informados por uma delas que Schopenhauer, durante o primeiro inverno que passou em Frankfurt, caiu gravemente doente. "Tua doença me inquieta", diz-lhe a mãe (em 10 de março de 1832). "Cuida-te, eu te suplico. Em que consiste, pois, o teu mal? Alguns cabelos grisalhos, uma longa barba: não te vejo assim. Quanto ao primeiro aspecto, não é grave, e para o segundo existe remédio. Dois meses em teu quarto, sem ver ninguém, isso não faz bem, meu filho, e me aflige. O homem não deve se isolar assim; ele não pode fazer isso sem perder algo física e moralmente. E tu ainda dizes: 'Graças a Deus!'"

Schopenhauer foi terminar a convalescença em Manheim e voltou a Frankfurt no mês de junho de 1833. O encontro que a irmã lhe pedira não aconteceu; mas eles se viram depois, quando Adele passou por Frankfurt a caminho da Itália, com Sybille Mertens e Ottilie von Goethe: pelo menos é isso que se pode inferir de uma carta que ela lhe escreveu de Nápoles (em 30 de dezembro de 1847). A carta apresenta também um testemunho do gosto artístico de Adele: "Tua predição, meu querido Arthur, de que Roma me entediaria não se realizou de maneira alguma. Vivi ali por dois anos, com um interesse sempre crescente, e mesmo aqui ainda me recordo de como Roma é bela. [...] Ottilie argumenta que as pinturas e as estátuas ocupam para mim o lugar dos homens: é possível. O sentimento do belo é um doce prazer, e, na arte, nada o perturba. Nunca me cansarei de falar da Itália; mas sinto toda a influência que ela exerceu sobre minha alma. Por assim dizer, a cidade me desligou de mim mesma; despertou

em mim novos interesses, ideias novas. Eu não calculava tudo o que a arte podia me dar."

Adele Schopenhauer morreu, na volta da viagem, em 25 de agosto de 1849, nos braços de sua amiga Sybille; foi enterrada no dia do centésimo aniversário de nascimento de seu grande amigo Goethe. Será que levamos muito longe o paralelismo ao vermos nas últimas linhas que dela se conservaram um derradeiro traço de semelhança com o irmão, que encontrava, ele também, na contemplação artística um antegozo do nirvana?

A vida de Schopenhauer nos primeiros anos de Frankfurt era muito reclusa e até bastante monótona, mas de maneira alguma inativa. Ele dedicava a parte da manhã ao trabalho e a tarde a um passeio pelos arredores da cidade, não importando o clima. Na volta, lia revistas e sobretudo o *Times*, no cassino. Fugia do encontro com letrados e jornalistas. Sua única companhia eram os estrangeiros de passagem pelo Hotel do Cisne, onde fazia suas refeições, que ele trocou mais tarde pelo Hotel da Inglaterra.

Prosseguia na redação dos "volumes manuscritos"; já escrevia o oitavo. Continuava com a ideia de publicar uma segunda edição de *O mundo como vontade e como representação*, com os suplementos que preparava havia muito tempo; porém, a primeira edição estava longe de se esgotar. Em um esboço de prefácio, ele dizia: "A indiferença de meus contemporâneos teve um lado bom; é que, como o editor deitou fora uma parte da primeira edição, a segunda pode ser feita ainda em vida do autor; assim, eu mesmo pude redigi-la e enriquecê-la com tudo aquilo que ainda pensei e encontrei no decorrer de uma vida ignorada e, por isso mesmo, mais tranquila."[7]

Schopenhauer nem sempre encarava as coisas com tanta esportiva. Em 1835, escreveu a Brockhaus, e este lhe respondeu que a venda do livro era *nula*, que ele guardara apenas

cinquenta exemplares, o resto fora convertido em papel de embrulho. O filósofo então preparou os suplementos ao livro II, que um livreiro de Frankfurt aceitou publicar sem pagamento de direito autoral. O pequeno volume tinha como título *Da vontade na natureza*. O subtítulo indicava o conteúdo: "Exposição das confirmações que a filosofia do autor recebeu, desde sua aparição, das ciências empíricas".[8] Abaixo estavam inscritos como epígrafe três versos do *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo: "Eis aqui os discursos que lhes faço; / eles não se dignaram de me escutar; / mas o tempo que marcha tudo fará aparecer em plena luz."

O livro II de *O mundo como vontade e como representação* trata das manifestações da vontade: no escrito suplementar, Schopenhauer insistia mais uma vez na identidade da vontade no mundo orgânico e no inorgânico, "esse fundamento de toda a verdadeira filosofia"; o prefácio trazia um ataque vigoroso contra "a filosofia do não-senso absoluto", o hegelianismo.

Em 1837, formou-se um comitê em Frankfurt para erigir um monumento a Goethe em sua cidade natal. Se uma glória era cara a Schopenhauer, além da sua, era a de Goethe. Portanto, ele não podia deixar de dar sua opinião, o que fez em um longo relatório endereçado ao comitê. O monumento — diz ele — deverá ser um simples busto, do tamanho que se quiser, até de dimensões colossais, como o de são Carlos Borromeu no lago Maggiore; mas nada além de um busto. Erguem-se estátuas de corpo inteiro de homens que agiram ao mesmo tempo com a cabeça e com os braços, chefes militares, soberanos e até oradores; mas de um pensador ou de um poeta, só se deve mostrar a cabeça. Que o pedestal traga a inscrição: "Ao poeta dos alemães, sua cidade natal." Nenhum nome; uma palavra a mais faria supor que o nome não é universalmente conhecido.

Por fim, ele diz que o monumento não deve ser colocado em um mercado, no meio da multidão banal, mas em uma alameda solitária, sombreada por belas árvores, onde o espectador sério irá se recolher. É bem possível pensar que esse projeto parecia ao mesmo tempo importante e modesto demais para os habitantes de Frankfurt. O monumento executado por Schwanthaler foi uma estátua de corpo inteiro e ergue-se numa das praças mais frequentadas da cidade. Schopenhauer diz mais tarde a Karl Bähr,* que acabava de visitar as atrações de Frankfurt: "O monumento de Schwanthaler representa apenas o conselheiro privado Goethe; todo mundo está descontente com ele, mesmo meu alfaiate, que acha a sobrecasaca mal-abotoada."[9]

NOTAS

1. Ou seja, desde a época em que ela havia começado a publicação de suas obras completas.
2. Essas palavras estão em francês na carta.
3. *Haus-, Wald- und Feldmärchen*, 2 v., Leipzig, 1844; *Anna*, 2 v., Leipzig, 1845; *Eine dänische Geschichte*, Brunswick, 1848.
4. Sobre Friedrich Osann, cf. p. 121.
5. "Dem Leben entspringen durch irgend einen Gewaltschritt". Vimos antes (p. 260) que Schopenhauer rejeita o suicídio como consequência de sua doutrina. Mas parece que de fato ele pensou nisso. É lícito até acreditar que, em suas reflexões sobre a hereditariedade, a maneira como seu pai morrera muitas vezes deve ter-se apresentado em seu espírito.
6. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, p. 385. A carta foi reproduzida na biografia de Grisebach. As cartas de Schopenhauer à sua família foram destruídas; cf. p. 50, nota 7.
7. *Sämmtliche Werke*, ed. Grisebach, 6. v., p. 200.
8. "Üeber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat", Frankfurt, 1836.
9. Schemann, *Gespräche und Briefwechsel mit A. Schopenhauer, aus dem Nachlasse von K. Bähr*, Leipzig, 1894, p. 34.

---

* Johann Karl Ulrich Bähr (1801-1869), pintor e escritor alemão. [N.T.]

26

OS DOIS TEXTOS SOBRE A MORAL

A vontade na natureza teve uma curta menção no *Repertório geral de literatura*, publicado em Leipzig. Isso foi tudo, e Schopenhauer, sem se desencorajar, deu início ao nono manuscrito. Em abril de 1837, ele leu no jornal que a Real Sociedade da Noruega, com sede em Drontheim, tinha lançado um concurso com a seguinte questão: "O livre-arbítrio pode ser demonstrado pelo testemunho da consciência?" Schopenhauer tratara do livre-arbítrio no quarto livro de sua grande obra. Ele o retomou de modo mais aprofundado e em menos de um ano terminara o trabalho.

Ele respondeu à pergunta apresentada com uma negativa. A consciência talvez me revele o poder de agir que está em mim. Mas como esse poder seria exercido? Em outros termos, qual a parcela de espontaneidade ou dependência, de liberdade ou necessidade inerente a cada um de meus atos? Eis uma questão que diz respeito, ao mesmo tempo, a mim mesmo e às minhas relações com o mundo exterior, e que só a experiência pode resolver. O ato segue imediatamente a decisão da minha vontade; mas minha vontade obedece a alguns motivos. De que natureza são esses motivos e o que determina a preferência que atribuo a um motivo em relação a outro?

"A consciência, tal como se enraíza no fundo de todos os homens, é algo muitíssimo simples e limitado para que se possa emitir uma opinião sobre essas questões. [...] Seu testemunho, despojado de tudo que é acessório e reduzido a seu conteúdo próprio, poderia ser expresso mais ou menos assim: posso querer, e, todas as vezes que eu quiser uma ação,

os membros de meu corpo dotados de movimento logo a realizarão de modo totalmente infalível. Isso equivale a dizer, de forma mais resumida: *posso fazer aquilo que quiser*. O testemunho da consciência imediata não vai além disso."[1] Mas será que eu posso, em determinado caso, querer, indiferentemente, esta ou aquela coisa? Quanto a este aspecto, a consciência imediata permanece muda. Trata-se de um problema que está fora de seu domínio e de sua competência, uma vez que diz respeito à relação de causalidade que há entre o homem e o mundo exterior.

Podia-se considerar resolvida a questão proposta pela Real Sociedade. Mas Schopenhauer amplia o tema e mostra como a energia voluntária, consciente ou não, se manifesta em todos os seres da natureza, reagindo contra as solicitações de fora. "Porque", diz ele, "se quiséssemos deixar o domínio da experiência para compreender a *coisa em si*, de Kant, poderíamos nos perguntar se o princípio que leva os seres inanimados a reagir às causas exteriores não é idêntico ao que se designa pelo nome de vontade no homem, como um filósofo contemporâneo, com ou sem razão, tentou demonstrar."[2] Esse filósofo não era outro senão o autor de *O mundo como vontade e como representação*, e se os membros da Sociedade conheciam a obra, o que é muito duvidoso, o anonimato estava praticamente desvelado. A demonstração, os exemplos e os termos específicos eram os mesmos, e chegava-se à conclusão de que, se o mundo material vive sob o império das causas, as ações morais do homem são determinadas por motivos que decorrem necessariamente de seu caráter. O livre-arbítrio se reduz, assim, a uma espécie de necessidade interior.

> Tudo que vive na natureza tem, além do simples atributo da *existência*, uma *essência* que lhe é própria, isto é, certas qualidades fundamentais que constituem seu caráter e que es-

> peram apenas uma solicitação de fora para se manifestar. Assim acontece com o homem. Acreditar que ele, sob influências idênticas, possa agir ora de uma maneira, ora de outra totalmente contrária seria admitir que uma árvore que deu cerejas neste verão poderia dar peras no próximo. O livre-arbítrio, examinado de perto, implicaria uma *existência sem essência*, ou seja, algo que *seria* e que ao mesmo tempo *não seria nada*, ou — o que vem a dar no mesmo — *não seria*: a contradição é manifesta.

A Real Sociedade da Noruega, na sessão de 29 de janeiro de 1839, conferiu uma medalha de ouro a Schopenhauer, e o cônsul da Suécia e da Noruega em Frankfurt foi encarregado de entregá-la. Gutzkow,* que se casou mais tarde com a filha do cônsul, conta como viu Schopenhauer, trajando um capote fora de moda, a cabeça coberta por um chapéu de abas largas, subir quase diariamente as escadarias do consulado para saber se sua medalha chegara. Afinal, em junho, recebeu-a, ao mesmo tempo que era nomeado membro da sociedade.

Schopenhauer acabava de concluir outro texto, escrito para um concurso lançado pela Real Sociedade da Dinamarca, em Copenhague. Dessa vez, o tema era enunciado em uma longa frase latina, eruditamente complicada:

> Como a ideia primeira da moralidade, ou a noção suprema da lei moral, se manifesta com uma necessidade que lhe é própria (sem o auxílio da lógica), seja na ciência que tem por objeto o conhecimento dos costumes, seja na vida, quando julgamos nossas próprias ações à luz de nossa consciência, ou quando avaliamos as ações dos outros segundo a lei moral; e como várias outras ideias, inseparáveis da primeira e dela derivadas, todas igualmente essenciais e relacionando-se aos costumes, se manifestam com a mesma necessidade e se produzem com a mesma força (tal como a ideia de dever e de responsabilidade); como, no entanto, em

* Karl Ferdinand Gutzkow (1811-1878), escritor e jornalista alemão. [N.T.]

> uma época em que a investigação filosófica tenta caminhos tão diversos, é importante que o debate se oriente para esse tema, a Real Sociedade propõe que a seguinte questão seja examinada e tratada a fundo: "A origem e o fundamento da moral devem ser buscados na ideia de moralidade fornecida diretamente pela consciência[3] e na análise das outras noções fundamentais que derivam dessa ideia ou em algum outro princípio de conhecimento?"

O enunciado, embora longo, nem por isso era muito claro; em todo caso, a questão admitia as respostas mais diversas. A moral pode ser fundamentada na teologia; ela o foi por muito tempo, e sua mais antiga forma era um mandamento divino. De um ponto de vista mais filosófico, ela pode se fundamentar na psicologia, com a vontade tendo relações estreitas com a inteligência e a sensibilidade; ou em uma ideia metafísica, como a do bem soberano; ou mesmo nas ciências da natureza, que mostram o lugar do homem no Universo, as leis de sua existência e, por conseguinte, as condições de sua felicidade.

Se, pelo contrário, a moral tem fundamento em si mesma, ela só pode encontrá-lo nas manifestações imediatas da consciência e no sentimento de obrigação que as acompanha: este é o ponto de vista de Kant. Além do mais, a moral é ao mesmo tempo teórica e prática; é ao mesmo tempo ciência dos costumes e arte de viver, e suas distinções poderiam ser consideradas vãs se não resultassem em uma regra de conduta. No sentido prático, é possível reduzir a moral, como fez Kant, a um princípio que seria como o resumo de todos os deveres: "Age sempre de tal modo que possas desejar que a máxima que te guia se torne lei universal." A Real Sociedade tinha portanto razão em dizer que, quanto ao objeto em questão, assim como quanto às outras partes da filosofia, as opiniões eram muito divergentes.

Schopenhauer dedica-se sobretudo à crítica da moral kantiana, que reinava então nas escolas. Em primeiro lugar, critica Kant por ter confundido o *princípio* com aquilo que convém chamar mais especificamente de *fundamento* da moral. O princípio — diz ele — é a expressão sumária das prescrições da moral, a fórmula da virtude. O fundamento é a fonte da virtude, a razão da obrigação moral. Apresentando em seguida sua própria solução e orientando a questão no sentido de sua doutrina, ele designa como fundamento da moral aquilo que chama de "a mola mestra das ações morais",[4] ou seja, o impulso interior que as provoca e que tem seu ponto de partida no caráter. Ele dispõe as ações humanas em duas escalas comparativas: umas, cujo motor é o egoísmo, têm como único objeto a conservação do indivíduo — essas ações não são necessariamente censuráveis, mas desprovidas de valor moral; outras inspiram-se no espírito de caridade e identificam o indivíduo à espécie.

> A multiplicidade e a diversidade dos indivíduos são um simples fenômeno; elas existem apenas em *minha representação*. Meu ser verdadeiro, interior, se reencontra em tudo aquilo que vive de uma maneira tão imediata quanto ele se manifesta a mim mesmo e somente a mim em minha consciência. É esta convicção que se manifesta na *piedade*; esta última, por conseguinte, é o princípio de toda virtude desinteressada e verdadeira, e se traduz em toda ação realmente boa. É a esta convicção, afinal, que nos endereçamos quando apelamos para a brandura, para a caridade, quando pedimos mercê, em lugar de justiça: nós nos lembramos, então, e lembramos os outros de que não passamos todos de um único e mesmo ser. [...] Para o homem bom, os outros não são um não-eu; pelo contrário, sobre eles o homem bom diz: ainda sou eu. É por isso que sua relação primitiva com cada um é a de um amigo. Ele se sente interiormente aparentado com todos os seres; assume uma participação direta no bem e no mal que lhes sobrevêm, e, confiante,

> espera deles a mesma simpatia. Daí essa paz profunda que reina nele, esse ar de segurança, de tranquilidade, de contentamento, que faz com que qualquer um se sinta bem perto dele.[5]

A esta pintura da identidade primitiva de todos os seres, que a simpatia tende a transformar em prática, Schopenhauer opõe a do *egoísmo*, que cava um fosso entre os indivíduos. O egoísmo, por sua natureza, não tem freio nem limites. Por menor que seja seu ponto de partida, ele se torna gigantesco e transborda do Universo.

> Não existe maior contraste: de um lado, essa atenção profunda, exclusiva, com a qual cada um contempla o seu eu; do outro, o ar de indiferença com que os demais homens consideram esse mesmo eu: tudo em troca de retribuição. O espetáculo tem mesmo seu aspecto cômico, o de assistir a essa multidão inumerável de indivíduos que vê somente sua pessoa, ao menos na prática, como existente na realidade, e os demais, em suma, como puros fantasmas. [...] Cada qual é, aos seus próprios olhos, o todo do todo. Ao passo que, visto de dentro, o seu eu se oferece a ele em dimensões colossais; visto de fora, ele se apequena, se reduz a quase nada: é quase um bilionésimo da humanidade contemporânea.[6]

Estabelecer assim duas séries de ações, umas morais e outras imorais ou simplesmente amorais, opô-las umas às outras e explicá-las pelo impulso íntimo que as provoca — tal é, para Schopenhauer, o objeto único da ciência dos costumes. E o fundamento da ciência é precisamente o conjunto desses impulsos ou desses motores que estão ligados ao caráter de cada indivíduo. Sua filosofia inteira, sua moral — assim como sua psicologia e sua metafísica — são teóricas. O preceito, segundo ele, é impotente se não for acompanhado de uma adesão livre; a partir daí, ele se torna inútil. Para corrigir um homem, seria necessário mudar seu caráter, ar-

rancar-lhe o coração do peito e substituí-lo por outro. Querer levar um egoísta à simpatia seria o mesmo que querer transformar chumbo em ouro.

"Tudo o que se pode fazer é espalhar a luz em sua cabeça, retificar sua inteligência, fazê-lo compreender melhor a realidade objetiva, as verdadeiras relações da vida. Mas com isso só se consegue que a natureza de sua vontade se exprima com mais lógica, clareza e decisão. Porque, assim como muitas boas ações se inspiram em ideias falsas, em ilusões respeitáveis em si mesmas sobre recompensas a obter neste mundo ou em outro, algumas ações condenáveis muitas vezes não têm outra causa além de uma noção errônea das condições da vida humana."[7] No fundo, essa passagem e outras semelhantes comprovam que a teoria de Schopenhauer não é tão absoluta quanto parece; mas elas mostram também, de um ponto de vista mais geral, a impossibilidade de abstrair completamente a moral prática. Se a inteligência pode guiar a vontade, e se é possível retificar a inteligência, é possível também, direta ou indiretamente, em alguma medida, regular a conduta.

Uma vez admitidas essas premissas, dizer que a piedade é a virtude suprema seria muito diferente de afirmar *Sê misericordioso*? Grande parte do texto de Schopenhauer é dedicada à refutação do *imperativo categórico* de Kant; naturalmente, à crítica respeitosa a Kant se vincula uma crítica muito menos respeitosa a seus sucessores. Porém, o próprio Schopenhauer não pôde se impedir de apresentar sua fórmula do dever: "Não faças mal a ninguém, antes ajuda cada um segundo o teu poder" — mesmo acrescentando que esse não é o *fundamento*, mas o *princípio* supremo da moral, ou seja, a expressão mais concisa da conduta que ela prescreve; ou, se ela não assume a forma imperativa, da conduta na qual reconhece um verdadeiro valor moral.[8]

A Real Sociedade julgou o texto de Schopenhauer indigno do prêmio, embora não houvesse outros concorrentes, e apresentou as razões de seu julgamento. Criticavam-no, em primeiro lugar, por ter mostrado apenas de forma subsidiária, em apêndice, o vínculo entre moral e metafísica. Censuravam-no em seguida a forma do debate [*disserendi forma*]: seria uma questão de método ou de estilo? Schopenhauer respondeu que era uma questão de gosto, e que nisso ele se fiava na apreciação do público. Por fim, a Real Sociedade desaprovava francamente a maneira pouco conveniente [*indecenter*] como o postulante falava dos maiores filósofos da época: *summi philosophi*. Esta razão, que vinha por último, era a verdadeira.

A Real Sociedade da Dinamarca contava com alguns hegelianos entre seus membros; porém, mesmo que não se interessasse absolutamente pela querela entre Schopenhauer e seus adversários, sem dúvida ela teria hesitado em impor uma espécie de sanção a algumas críticas que visavam às pessoas, mais ainda que aos escritos; havia também certa cegueira da parte de Schopenhauer em não compreender e mesmo em não prever isso. Ele estava de tal modo seguro de seu sucesso, que incluiu no envelope lacrado que continha seu nome uma carta na qual rogava aos “mui ilustres” membros da Real Sociedade que lhe dessem conhecimento imediato de sua decisão por intermédio da legação dinamarquesa em Frankfurt, a fim de que ele publicasse “os dois textos premiados” sob um título comum.

Quando soube de seu fracasso, a indignação de Schopenhauer não teve limite. Ele reuniu os dois textos, intitulando-os *Os dois problemas fundamentais da moral.*[9] Teve o cuidado de indicar, no próprio título, que o segundo texto *não tinha* sido premiado pela Real Sociedade da Dinamarca, e, em um longo prefácio, refutou, ponto a ponto, os mo-

tivos nos quais ela apoiava seu julgamento. Vinte anos depois, quando foi publicada a segunda edição, sua animosidade ainda não havia se abrandado; em novo prefácio, ele colocou o chapéu de burro nos "ilustríssimos" membros da sociedade e relegou, uma vez mais, os *summi philosophi* ao desprezo da posteridade.

NOTAS

1. *Der Wille vor dem Selbstbewusstsein*, cap. 2.
2. *Der Wille vor dem Bewusstsein anderer Dinge*, cap. 3.
3. Schopenhauer traduz *conscientia* por "*Bewusstsein* [*oder Gewissen*]". Na verdade, a palavra latina, assim como a francesa, aplica-se igualmente à consciência psicológica e à consciência moral.
4. "Die moralische Triebfeder".
5. *Metaphysische Grundlage*, §22.
6. *Antimoralische Triebfedern*, §14.
7. *Vom ethischen Unterschiede der Charaktere*, §20.
8. *Vom Fundament der Kantischen Ethik*, §6.
9. *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Os dois problemas fundamentais da ética), Frankfurt, 1841.

27

OS PRIMEIROS DISCÍPULOS

Schopenhauer não tinha abandonado o projeto de completar sua grande obra em nova edição. Queria reunir em um segundo volume os suplementos que acumulara havia alguns anos no transcurso de suas leituras, e ao mesmo tempo remanejar algumas partes do primeiro. Em 7 de maio de 1843, ele escreve a Brockhaus:

> Aquilo que deve durar se forma lentamente. A redação definitiva de meu livro foi obra dos quatro últimos anos. Eu a realizei porque via que era tempo de concluir. Acabo, com efeito, de completar meu quinquagésimo quinto ano; chego a uma idade em que a vida começa a se tornar mais incerta e na qual, se ela se prolonga, as faculdades perdem sua energia. Esse segundo volume tem grandes vantagens sobre o primeiro; é como um quadro comparado a um esboço. Ele tem a profundidade de pensamento e a riqueza de conhecimento que só podem ser o fruto de uma vida totalmente consagrada ao estudo. Em todo caso, é aquilo que de melhor escrevi. Mesmo o primeiro volume irá adquirir novo valor com o segundo. Hoje eu posso falar mais livremente do que podia há 24 anos; a época mais favorável, o progresso dos anos, uma completa independência e, enfim, uma ruptura definitiva com as universidades conferem autoridade à minha palavra.

Schopenhauer acrescenta que a decadência da fé religiosa conduzirá certamente os espíritos a uma filosofia que, liberta de qualquer interesse material, pode ocupar o lugar da religião, e prossegue: "Nem sempre serão injustos para comigo. Se olhardes bem a história literária, vereis que todas as obras sólidas e feitas para durar foram inicialmente deixadas de

lado. O falso e o ruim se exibem de modo brutal diante do mundo; o bom e o verdadeiro, que não encontram seu lugar, são obrigados a lutar, a abrir caminho até a luz. O meu dia chegará, é forçoso que chegue, e será tanto mais radiante quanto mais se fizer esperar." Ele declara, para terminar, que renuncia a qualquer direito autoral, se o editor ainda teme fazer "um mau negócio". "É verdade", acrescenta, "que, nesse caso, vós tomaríeis por nada o trabalho da minha vida inteira; mas, também, não foi pelo dinheiro que eu o realizei e que perseverei nele até a velhice."[1]

Bom ou ruim, Brockhaus recusou o negócio. No máximo o aceitaria se o autor consentisse em pagar todos os custos de impressão, ou ao menos a metade. Schopenhauer responde: "Eu tinha mesmo a intenção de dar ao público um presente, e um presente precioso. Mas ainda pagar por isso, não, eu não o farei. [...] Meu livro ficará por aí e será publicado um dia como obra póstuma, quando tiver chegado a geração que acolherá cada uma de minhas linhas com solicitude; e ela chegará... Enquanto espero, não me considero ainda derrotado." Ele oferece então a Brockhaus a publicação isolada do novo volume, sem tocar no antigo: "Ele se compõe de cinquenta capítulos independentes uns dos outros, cada qual tratando de um assunto diferente, em linguagem isenta de todo pedantismo de escola, clara, viva, pitoresca e mesmo popular." Por fim, ele o convida a reler um artigo do *Conversationsblatt*, editado por ele, no qual o livreiro Goeschen se lamenta do fato de *Ifigênia* e *Egmont*, de Goethe, venderem tão pouco, e *Wilhelm Meister*, absolutamente nada. "No entanto", termina ele, "eu não vos acuso, porque é certo que não é a posteridade que vos fará viver."

Seria de espantar tamanha segurança em um autor que, com exceção de um artigo premiado, só conhecera fracassos, caso se tratasse de outro que não Schopenhauer. Mas não se

pode negar que ele se julgava favoravelmente. O que ele diz a respeito do estilo de seu volume de suplementos é verdadeiro; é a mais bem escrita de suas obras. Restam ainda, no primeiro volume, certo peso na expressão, algumas repetições, algumas formas de linguagem paradoxais, nas quais evidentemente a palavra ultrapassa o pensamento; mas aqui tudo é nítido, vivo, claro e direto. Será que o editor ficou convencido? Ou será que ele temia que Schopenhauer levasse o manuscrito para outra editora? Um mês depois, ele escreve a Schopenhauer dizendo que aceitava a primeira oferta. Este responde:

> Eu vos confesso sinceramente que vós me haveis causado uma grande alegria; mas, também sinceramente, estou convencido de que haveis feito um bom negócio, e que chegará o dia em que vós mesmos rireis das vossas hesitações. Aquilo que é sério e verdadeiro vem à luz devagar, mas com segurança, e em seguida se mantém. A grande bola de sabão da filosofia fichte-schelling-hegeliana está em vias de estourar. Por outro lado, a necessidade de filosofia é maior que nunca. Mas o que se exige é um alimento sólido, e só se pode encontrá-lo em mim, o homem ignorado, porque eu sou o único que não obedece a nenhum outro motor além de sua missão interior.

O mundo como vontade e como representação teve, portanto, segunda edição em dois volumes, lançada em março de 1844. Um ano se passou sem que a crítica se ocupasse dele. Por fim, um longo artigo foi publicado na *Nova Gazeta Literária* de Iena, do mês de junho de 1845. O autor era um *privatdocent* da Universidade de Iena, Karl Fortlage, um bom psicólogo, que fundamentava a filosofia na observação interna, com uma tendência ao panteísmo místico. Ele louvava sobretudo em Schopenhauer a personalidade, a sinceridade e, como consequência, o estilo. “Sua filosofia”, dizia ele, “não é

um sistema combinado com outros, é o princípio de sua vida, o fundo de seu caráter." Apresentava, com exceção dos detalhes, uma análise completa da obra, e explicava até com bastante perspicácia as causas do injusto esquecimento do qual se queixava Schopenhauer. "Esta obra não pode ser apreciada por nenhuma das escolas que reinam hoje na filosofia alemã, e o autor não deverá esperar nada melhor enquanto não tiver mudado de linguagem. Em geral, as injúrias não são pagas com elogios. Se os inimigos do autor tomaram o partido de ignorá-lo, ele não deve responsabilizar por isso senão a si próprio: os filósofos não são necessariamente anjos de bondade."

Na falta dos filósofos de profissão, pouco a pouco alguns leigos, apreciadores da filosofia, vinham até Schopenhauer. Seus primeiros discípulos foram sobretudo alguns magistrados, como Friedrich Dorguth, Johann August Becker e Adam von Doss, cuja adesão era tanto mais lisonjeira pelo fato de que partia de uma livre iniciativa e estava isenta de qualquer preconceito de escola.

Friedrich Dorguth era doze anos mais velho que Schopenhauer. Conselheiro de Justiça em Magdeburg, dedicava seu tempo livre a alguns trabalhos filosóficos. Começara, em 1837, com uma *Crítica do idealismo*; publicou em seguida uma série de opúsculos, nos quais se aproximava cada vez mais das ideias de Schopenhauer. Em 1843, ele escreve: "Não posso me impedir de reconhecer em Schopenhauer o maior pensador realista que já apareceu na literatura alemã." Por fim, consagrou um escrito especial à segunda edição de *O mundo como vontade e como representação*, e dizia no prefácio: "Schopenhauer não pode continuar para sempre ignorado, porque ele só ensina a clara e eterna verdade." Quando Schopenhauer soube da morte de Dorguth, em 1854, escreveu a Doss: "A escola teve uma perda sensível; o evangelista

primitivo (*der Urevangelist*) Dorguth morreu de cólera, aos 77 anos. Sua última carta, seis dias antes da sua morte, fala ainda da sua propaganda ativa: assim, 'fiel até o túmulo'."[2]

Johann August Becker era mais jovem que Dorguth: tinha quase quarenta anos quando começou a se corresponder com Schopenhauer. Era, então, advogado em Alzey, no estado da Renânia-Palatinado; mais tarde foi juiz em Mainz, sua cidade natal. Em julho de 1844, escreveu a Schopenhauer, de quem era inteiramente desconhecido, uma longa carta na qual lhe submetia suas dúvidas filosóficas. Por muito tempo, e inutilmente, havia procurado — segundo dizia — familiarizar-se com as doutrinas dos filósofos que tinham surgido depois de Kant e que reinavam nas universidades. Um dia, *Os dois problemas fundamentais da moral* lhe caíra nas mãos; ao lê-lo, ele recuperara a confiança em si próprio, e logo se pusera a estudar os dois volumes de *O mundo como vontade e como representação*, e até o tratado da *Quádrupla raiz*. Agora ele sentia em si uma nova vida e pedia a Schopenhauer que o ajudasse nesse renascimento. A correspondência que se seguiu logo levou ao conhecimento pessoal e a uma amizade que durou até a morte de Schopenhauer. A última carta que este último endereçou a Becker, em 26 de julho de 1860, é uma consulta jurídica. Ele lhe perguntava "se os piparotes e as bofetadas que aplicava na face dos professores de Copenhague não o expunham a algum processo judicial". Becker respondeu-lhe que ele não corria risco algum, embora seus piparotes fossem às vezes golpes de clava.[3]

Becker era um espírito requintado, curioso e investigador, levemente humorístico. Bem diferente era Doss, que tinha uma natureza terna, extremamente sensível, melancólica e sonhadora, e uma saúde delicada; Schopenhauer o chamava de seu são João. Mas, assim como Becker, ele buscou em Schopenhauer, em primeiro lugar, um guia para a vida, mais

que um professor de filosofia, e quase um tutor da consciência; sua correspondência às vezes parece uma confissão. Ele próprio conta que, ainda muito pequeno, ocorria-lhe com frequência romper de repente em lágrimas, e quando lhe perguntavam a causa, ele respondia simplesmente "que estava triste". Para um espírito como o seu, ler Schopenhauer, escrever-lhe, receber algumas palavras dele, era uma maneira de olhar para dentro de si mesmo, de reduzir a alguns princípios aquilo que se passava no fundo de sua alma: o pessimismo era para ele um espelho.

"Vossa filosofia", escreve Doss um dia a Schopenhauer, "é um espelho no qual o mundo se reflete com fidelidade completa; se restam alguns pontos obscuros, não é por culpa do espelho, mas dos objetos que nele se refletem."[4] "Eu tinha 26 anos", diz em outra parte, "em 1846, quando travei conhecimento com vossos escritos, e ainda estou assustado com a massa de erros que então envolvia meu espírito como um nevoeiro, que se relacionavam precisamente às coisas que mais importa ao homem conhecer. Sinto quão difícil teria sido para mim encontrar o bom caminho pelas minhas próprias forças — que eu devia dedicar em parte aos cuidados da minha profissão."

Doss começava então uma carreira na magistratura; mais tarde foi assessor em Munique, aposentou-se em 1864 e morreu em 1873. Uma contenção instintiva sempre o impediu de publicar algo, apesar das instâncias de Schopenhauer; mas Doss colhia em toda parte informações para si mesmo; foi ele que chamou a atenção de Schopenhauer para os escritos de Leopardi.*

Como não deixava de ser ingênuo, Doss teve, no transcurso de suas relações com Schopenhauer, alguns motivos de

---

* Giacomo Leopardi (1798-1837), escritor e poeta italiano. [N.T.]

espanto. Em primeiro lugar, ele se casou, contrariamente aos princípios do mestre, e ficou muito surpreso por estar feliz. "Trata-se de uma anomalia", escreve ele, "do ponto de vista da vossa *Metafísica do amor*; isso chega a contradizer as últimas conclusões de vossa filosofia, e se alguma coisa podia me fazer duvidar da sua verdade, seria a experiência que acabo de fazer durante seis anos de noivado e de casamento." Schopenhauer felicitou-o: "Vossa felicidade me alegra ainda mais porque ela é rara. Mas, por Buda, não tenha muitos filhos!" Doss também havia observado que seu mestre não praticava o ascetismo filosófico à maneira de um monge; porém, longe de concluir que havia uma contradição entre o homem e o filósofo, pensou somente que Schopenhauer havia pintado a dor do mundo como o poeta trágico, que se esconde atrás de seu tema, e que sua pintura era ainda mais verdadeira, ainda mais *objetiva*.[5]

A esses discípulos de coração, que não apenas admitiam os ensinamentos do mestre, mas se compenetravam deles, deles se nutriam e retiravam a substância de suas vidas, juntou-se um literato filósofo que se tornou logo o porta-voz mais ou menos fiel da escola e se encarregou de pôr a doutrina ao alcance do grande público. Julius Frauenstaedt, nascido em 1813, na Prússia polonesa, terminava seus estudos na Universidade de Berlim quando foi proposto um concurso acerca da "relação entre a psicologia e a metafísica". Segundo consta, ele abriu a *Enciclopédia* de Ersch e Gruber no verbete "idealismo" e, depois de longas explanações sobre Fichte, Schelling e Hegel, encontrou também algumas palavras sobre "o espirituoso e original autor de *O mundo como vontade e como representação*". Frauenstaedt jamais ouvira falar em Schopenhauer nas salas de aula. Qual não foi o seu assombro quando ele consultou a obra citada, da qual "dez linhas lhe

ensinaram mais que dez volumes daqueles que eram exaltados como os maiores mestres"!

Numa coletânea chamada *Estudos e críticas*, que publicou em 1840, Frauenstaedt declarou que era tempo de dar a Schopenhauer seu lugar na história da filosofia; no ano seguinte, em um artigo dos *Hallische Jahrbücher*, ele diz: "A sorte dos pensadores abnegados, que procuram a verdade longe do barulho e da multidão, é serem ignorados por seus contemporâneos. Não será isso que acontece com o profundo e genial Schopenhauer, cuja doutrina poderia ser, para muitos filósofos de profissão, uma luz diante da qual a sabedoria deles próprios empalideceria?"

Frauenstaedt foi a Frankfurt, em julho de 1846, com os filhos do príncipe de Wittgenstein — dos quais era preceptor —, e durante cinco meses se encontrou com Schopenhauer quase diariamente. A correspondência entre os dois começou em dezembro de 1847, mas foi interrompida em 1856, por causa de um dito espirituoso de Schopenhauer. Ele falara a propósito de um livro de Frauenstaedt, que tinha algumas opiniões materialistas,[6] em uma carta aliás muito amistosa: "Que não me ocorra jamais dizer, como em um verso de Voltaire: 'Eu tenho alunos chatos e maus críticos'. Abjurai, pois, o serviço do diabo, ou seja, a moral materialista." E, felicitando-se pela lição que acabava de dar a seu discípulo, ele acrescentara, citando uma frase de Shakespeare: "Rugiste bem, leão!" Frauenstaedt replicou que o leão poderia ter se dispensado de rugir se quisesse se dar ao trabalho de compreender. Três anos depois, em uma última carta (6 de dezembro de 1859), Schopenhauer agradecia a "seu velho amigo" pelo interesse que continuava a ter por sua filosofia.[7]

Uma grande unidade de espírito reinava nesse primeiro grupo que se formou em torno de Schopenhauer e que con-

tinha o embrião de uma escola. Às vezes, uma dúvida metafísica se produzia em um ou em outro discípulo; o mestre respondia a ela, ora com uma explicação sumária, ora com uma simples referência a determinada parte de seus escritos, e a carta era transmitida aos outros. Um dia, por exemplo, Becker objetou-lhe muito acertadamente que, se a vontade pode se negar, ou seja, suprimir-se de todo, com mais forte razão ela deve se modificar; em outras palavras, se, pela supressão da sua vontade, um perverso pode se tornar santo, não existe razão para que ele não possa se tornar simplesmente, por uma série de esforços, um homem justo. Schopenhauer lhe responde com uma comparação:

> Suponha um teatro automático, movido por um mecanismo de relógio, no qual diversas figuras apareçam sucessivamente desempenhando seu papel: o espetáculo segue seu curso invariável; mas parai o mecanismo, e eis que tudo se imobiliza. Dito de outro modo: do fato de que uma coisa possa ser ou não ser não se deduz que ela possa modificar sua essência, ser diferente daquilo que é. Ou uma coisa é ou não é; mas, a partir do momento em que ela é, ela é tal como é, e não de outra maneira. A existência de um ser pode ser suprimida, e então sua essência é suprimida no mesmo golpe; não se deduz daí que pudéssemos lhe deixar a existência modificando sua essência.[8]

Schopenhauer já tinha feito a mesma distinção em seu artigo sobre o fundamento da moral. Mas a comparação sobre a qual ele se apoia aqui não é justa. As figuras de seu teatro são movidas por um mecanismo estranho a ele, ao passo que a vontade tem seu motor em si mesma. Becker poderia ter-lhe replicado que a vontade não é um autômato, exatamente porque é possível atribuir-lhe uma essência.

Sobre esse mesmo problema da negação da vontade, Frauenstaedt exprime uma vez a ideia de que se a vontade é

a coisa em si, ela não pode jamais deixar de ser. Aqui, Schopenhauer fareja o hegelianismo, e responde com um tom mais veemente:

> É preciso que eu me lembre de tudo aquilo que vós fizestes no interesse de minha filosofia para não pular de impaciência com a leitura de vossa carta. [...] Vós me acusais de atribuir à coisa em si aquilo que é incompatível com a ideia de uma coisa em si. Sim, com a vossa ideia, que vós nos fazeis conhecer por esta soberba definição: "A coisa em si é o ser primitivo, eterno, que não tem começo e que não pode perecer." Seria isso, com todos os diabos, a coisa em si! Isso, eu vou vos dizer, porque nós o conhecemos bem, é o absoluto, a prova ontológica disfarçada sobre a qual cavalga o Deus dos judeus. E vós marchais diante dele, como o rei Davi diante da arca sagrada, dançando e cantando, com um ar todo glorioso. E no entanto, apesar da mencionada definição que devia torná-lo inabalável, ele foi inteiramente posto de lado por Kant; ele me foi transmitido em estado de corpo morto, e quando eu sinto o cheiro dele, como em vossa carta, sou tomado de impaciência. Vós lhe haveis posto uma nova máscara, tirada do guarda-roupa de Kant. Deixai-lhe, pois, o nome que lhe deram os vossos confrades de filosofia; chamai-o de suprassensível, de divino, de infinito, de impensável, ou, melhor que tudo, da ideia de Hegel.[9] Nós sabemos bem tudo aquilo que existe por trás disso: é o senhor do Absoluto; e quando o interpelamos e lhe dizemos: "De onde vens, gaiato?", ele responde: "Questão impertinente! Será que não sou o senhor do Absoluto, que não deve prestar contas a ninguém? Isso se deduz analiticamente do meu nome."
>
> Minha filosofia não fala nunca de Wolkenkukuksheim,[10] mas somente deste mundo: isso quer dizer que ela não é transcendente, mas imanente. Ela decifra o mundo que tem diante dela como uma tábua de hieróglifos (da qual encontrei a chave, a vontade), e mostra seu sentido e sua ligação. Ela ensina o que é o fenômeno e o que é a coisa em si. Mas esta última só é coisa em si em relação ao fenômeno. Quan-

> to àquilo que ela é também de outro modo, eu jamais disse nada, porque não o conheço. Em sua relação com o fenômeno, a coisa em si é a vontade. Que esta última possa se suprimir, foi isso o que eu constatei empiricamente.[11]

O que Schopenhauer preserva em todas as ocasiões são os limites de sua filosofia, que deve permanecer experimental e jamais se aventurar na região do incognoscível. Assim, escreve ele a Doss (em 22 de julho de 1852):

> É em vão que acendemos a nossa tocha e iluminamos o espaço diante de nós, nosso horizonte estará sempre limitado por uma noite profunda. Se eu consegui espalhar um pouco de luz pelos nossos arredores imediatos, terei feito muito, e duvido bastante que algum dia se faça mais. Não perca nunca de vista aquilo que é propriamente a nossa inteligência: um simples instrumento para realizar os fins miseráveis de nossas manifestações voluntárias; tudo o mais que ela faz é quase um abuso. E querem que essa inteligência apreenda, sonde e aprofunde as condições primordiais do ser? Ela é tão pouco capaz disso que, se a solução desses problemas nos fosse efetivamente revelada, não compreenderíamos absolutamente nada, e continuaríamos tão sábios quanto antes.

NOTAS

1. Grisebach, *Schopenhauers Briefe*.
2. A correspondência entre Schopenhauer e Dorguth perdeu-se.
3. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, p. 486-517; Grisebach, *Schopenhauers Briefe*, p. 91-141.
4. Nietzsche exprime a mesma ideia em seu estilo colorido: “Os escritos de Schopenhauer são o espelho do seu tempo; e não é certamente culpa do espelho se a atualidade aparece nele como uma doença que deforma a imagem, magreza, palidez, olhos fundos, rosto prostrado” (*Schopenhauer als Erzieher* [Schopenhauer educador], *Nietzsches Werke*, v. 1, Leipzig, 1895).
5. Schemann, *Schopenhauer-Briefe*, p. 227-326.
6. *Ueber den Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrtum*, Leipzig, 1856.
7. Frauenstaedt adaptou a filosofia de Schopenhauer à forma de cartas. Ele publicou duas séries delas, uma em 1854 e outra após a morte do filósofo, em 1878. As cartas que Schopenhauer lhe endereçou encontram-se na obra de Grisebach, *Schopenhauers Briefe*, p. 142-355.

8. Carta de 23 de agosto de 1844.
9. Schopenhauer escreve com um alargamento enfático das vogais: *die Uedäh*.
10. Wolkenkukuksheim, a Nephelococcigya de Aristófanes, é a cidade construída nas nuvens, onde impera a Ideia de Hegel.
11. Carta de 21 de agosto de 1852.

28

PARERGA E PARALIPOMENA

A segunda edição de *O mundo como vontade e como representação* não teve mais sucesso que a primeira. Quando, em agosto de 1846, ou seja, quase um ano e meio após a publicação, Schopenhauer foi se informar sobre o andamento das vendas, recebeu do editor a seguinte resposta: "À pergunta que me fazeis eu só posso, para meu grande pesar, responder uma coisa: fiz um mau negócio. Espero que me dispenseis dos detalhes." Seria necessária a fé inabalável de Schopenhauer em si próprio para não se desencorajar. Ele não modificou em nada seus hábitos de meditação solitária. Ainda não tinha dado a última palavra sobre certos aspectos de sua doutrina, sobre certas aplicações que dela podiam ser feitas, mas queria dizê-la, apesar da indiferença de seus contemporâneos e da hostilidade dos filósofos de profissão. Diz Gwinner:

> Quando, no verão de 1850, após seis anos de trabalho diário, ele terminou sua última obra, *Parerga e Paralipomena*, seu crédito literário estava tão baixo que os editores não ousaram publicá-la, embora ele estivesse pronto a renunciar a qualquer espécie de remuneração. Além do mais, ele dera a essa obra, a mais popular de todas que escreveu, o título mais impopular, que parecia feito expressamente para assustar os editores. Em geral, Schopenhauer era infeliz na escolha de títulos; não que ele fizesse disso um meio para causar efeito, mas queria que a primeira página de um livro trouxesse a indicação exata de seu conteúdo. Já a *Quádrupla raiz* provocara riso; cheirava muito a laboratório de herborista. *O mundo como vontade e como representação*, segundo a expressão de Herbart, tinha um ranço de fichtianismo requentado, ao passo que *Sobre a vontade na natu-*

> *reza* lembrava os jogos pueris e já fora de moda da filosofia da natureza. Por fim, quanto ao título *Dois problemas fundamentais da moral*, um texto "não premiado" neutralizava um texto "premiado".[1]

Após ter inutilmente sondado o terreno em Leipzig, Frankfurt e Göttingen, Schopenhauer escreveu a Frauenstaedt, em 16 de setembro de 1850, que não sabia mais para onde se dirigir. "Meu caso é deplorável", dizia ele, "sem ser humilhante; porque eis aí os jornais anunciando que Lola Montez* tem a intenção de publicar suas memórias, e os editores ingleses já lhe oferecem enormes somas. Quanto a mim, não vejo o que fazer mais. Minhas 'obras diversas' sem dúvida irão se tornar 'obras póstumas', para as quais não faltarão editores. Talvez vós, que sois meu Teofrasto e meu Metrodoro,** poderíeis me encontrar um editor entre os numerosos livreiros de Berlim. Esse livro é o mais popular de meus escritos; eu poderia chamá-lo de minha 'filosofia para o mundo'."[2]

Um livreiro arriscou publicar um pequeno número de exemplares. Schopenhauer respondeu a Frauenstaedt, que lhe anunciara a notícia: "Estou verdadeiramente feliz por ter vivido o bastante para pôr no mundo meu último filho; considero agora terminada minha missão na Terra." A única condição que ele apresentou, e que foi aceita, é que a divulgação fosse feita sem qualquer dos comentários elogiosos de praxe no meio editorial. A obra foi publicada em dois volumes em novembro de 1851.

---

* Lola Montez (1818-1861), aventureira de origem irlandesa que fez sucesso como dançarina, em Londres, e se tornou célebre pelo seu romance com o rei Ludwig I, da Bavária. [N.T.]

** Teofrasto (372?-287 a.C.), discípulo de Aristóteles, a quem sucedeu como chefe da escola peripatética; Metrodoro de Lâmpsaco (330?-277 a.C.), discípulo de Epicuro, do qual era praticamente inseparável. [N.T.]

O primeiro volume continha os *Parerga* propriamente ditos, ou seja, os tratados suplementares, para não dizer acessórios, alguns desenvolvimentos da doutrina relativos a moral, psicologia e até a metafísica. O segundo, os *Paralipomena*, trazia como subtítulo "Pensamentos isolados, mas organizados em uma ordem sistemática, sobre uma grande variedade de temas"; eram alguns artigos, por assim dizer, *reservados*, que, segundo a intenção do autor, teriam podido com todo o rigor encontrar um lugar em sua grande obra; os títulos dos capítulos correspondiam em parte aos dos suplementos de *O mundo como vontade e como representação*.

Em seu último escrito, seu *opus novissumum*, como a ele se refere em carta a Becker, Schopenhauer se situava uma vez mais no centro de seu sistema; ele testava os fundamentos, examinava as etapas, os acessos e as dependências, como um arquiteto que, terminado um edifício, quer se assegurar da solidez e da perfeita conveniência de sua obra. Passava em revista as doutrinas antigas e modernas, filosóficas e religiosas, não como um historiador imparcial e isento, mas, como seria de se esperar, para nelas encontrar alguns pontos de contato com sua própria filosofia.

Schopenhauer não queria ser considerado inovador, embora o fosse em muitos aspectos; ele gostava, ao contrário — à parte sua ligação com Kant —, de se apresentar como o último intérprete dos mais antigos dogmas que tinham amparado e consolado a humanidade. Ele já dissera, no fim de sua grande obra, depois de ter exposto a teoria do ascetismo: "A moral que resulta das considerações precedentes, por mais que seja nova e surpreendente em sua expressão, não o é de maneira alguma em termos de conteúdo. Ela se harmoniza plenamente com os dogmas fundamentais do cristianismo; já existia nele; nele já estava contida em substância. Ela harmoniza-se não menos perfeitamente, apesar da diversidade das

formas, com os ensinamentos e os preceitos morais dos livros sagrados da Índia."[3]

Em outro trecho, ele declarara: "São o espírito e a tendência moral que constituem a essência de uma religião, não os mitos com os quais ela os reveste: eu não renuncio, portanto, à opinião de que as doutrinas cristãs devem ser reduzidas, de uma forma qualquer, ao bramanismo e ao budismo."[4] As palavras "de uma forma qualquer" (*irgendwie*) denotam um espírito pouco crítico. O pensamento que assedia Schopenhauer é de que existe, entre o budismo, o cristianismo e o pessimismo, não somente uma analogia moral, mas uma filiação regular. A única diferença está na forma, apropriada ao tempo, mítica de um lado, puramente racional de outro.

> A tarefa da filosofia é dar satisfação a essa nobre necessidade que eu chamo de *necessidade metafísica*, que vive no fundo da humanidade em todas as épocas, mas sobretudo em períodos como o nosso, em que a fé religiosa diminui cada vez mais. Esta última, com efeito, apropriada à grande massa dos homens, só pode oferecer uma *verdade alegórica*; mas é obrigada a apresentá-la como verdadeira *no sentido próprio*. Ora, a extensão cada vez maior dos conhecimentos históricos, físicos e mesmo filosóficos faz com que o número de homens para os quais o sentido alegórico não é mais suficiente se torne sempre mais considerável; e esses homens exigem, por fim, de modo cada vez mais imperioso, aquilo que é realmente verdadeiro no sentido próprio.[5]

Schopenhauer rejeita em bloco todas as religiões otimistas, "uma vez que o caráter específico de uma religião é persuadir seus fiéis de que nossa verdadeira existência não está limitada à vida atual, mas é infinita".[6] Poupa o politeísmo grego, em consideração ao impulso que deu às artes. Critica o protestantismo por ter querido sacrificar a vida, em vez de

enfraquecê-la: “religião boa para alguns pastores casados, ricos e esclarecidos”.[7] Mas “o judaísmo é a mais grosseira das religiões; não conhece a imortalidade nem a metempsicose; consiste unicamente em teísmo absurdo e revoltante. O Senhor, que criou o mundo, quer ser homenageado; ele tem ciúme dos outros deuses; irrita-se quando lhes fazem sacrifícios, e, então, coitados dos judeus! O perverso é punido em seus descendentes até a quarta geração; a recompensa do homem justo é viver muito tempo sobre a terra”.[8]

Schopenhauer acrescenta, é verdade — e essa restrição explica até certo ponto o seu juízo —, que o verdadeiro judaísmo está contido “no Gênese e nos livros históricos até o fim das Crônicas”. Ele risca assim, de uma penada, metade da literatura hebraica, e não a metade menos bela: o Livro de Jó, o Eclesiastes, os Profetas — nos quais, no entanto, ele poderia ter encontrado numerosos traços de pessimismo.

A história sempre se vinga do desdém que se tem por ela. Schopenhauer considera a história política indigna da atenção de um filósofo; a história filosófica e religiosa, que é inseparável dela, só podia, portanto, oferecer-lhe algumas visões incertas e incoerentes. Ele não duvida de que a Grécia tenha recebido sua mais antiga filosofia da Índia, por intermédio do Egito. Estende-se sobre os sistemas cosmogônicos que precederam Sócrates.

O poeta filósofo Empédocles lhe parece “um homem completo” (*ein ganzer Mann*): ao explicar todos os movimentos da natureza por meio da luta entre dois princípios contrários, Amor e Ódio — ou, como diríamos em linguagem moderna, atração e repulsão —, ele compreendera que a essência do mundo não é a inteligência, mas a vontade. “Empédocles reconheceu também a miséria da existência, e o mundo é, para ele, assim como para o cristão, um vale de lágrimas; ele já o compara, como Platão, a uma escura caverna onde

estamos confinados. Vê nesta terra um lugar de exílio, e em nosso corpo uma prisão. As almas encontravam-se outrora em situação infinitamente mais feliz; o pecado precipitou-as num estado de corrupção e arrastou-as para o círculo da metempsicose. [...] Tal é a sabedoria primitiva dos gregos, que se confunde com o pensamento fundamental do bramanismo, do budismo e do verdadeiro cristianismo; e assim se completa o *consensus* universal."

Segundo Schopenhauer, foi Aristóteles quem forneceu, em seu sistema do mundo, a base sobre a qual o teísmo se estabeleceu durante séculos. "O teísmo, se quiser ser lógico, deve dividir o mundo em céu e terra. Na terra correm os homens, no céu reina o deus que os governa. A astronomia, ao suprimir a abóbada celeste, suprime assim o deus; ela recua para tão longe os limites do mundo que o lugar do deus desaparece. Mas um ser pessoal, como é necessariamente um deus, um ser pessoal que não estaria em lugar algum, que estaria em toda parte e em parte alguma, pode ser definido com palavras, mas não imaginado."

É duvidoso que Kant tivesse admitido esse raciocínio, e a história mostra que o teísmo não viu seu destino tão exatamente confundido com o da antiga astronomia. No fundo, aquilo que Schopenhauer critica no teísmo é sua tendência ao otimismo. O deus que cria o mundo deve achar no final que "tudo está bem", e seus adoradores não podem deixar de se aferrar a essa opinião. Também o panteísmo, deificando o Universo e reconhecendo para cada coisa um lugar, seu valor no conjunto, pode resultar apenas em otimismo, e isso é suficiente para que Schopenhauer o condene. Uma crítica particular que ele faz a Spinoza é ser incoerente consigo mesmo na maneira desdenhosa como fala dos animais, e acrescenta como gracejo: "Ele não parece de maneira alguma ter conhecido os cães."

Depois de ter passado em revista todos os filósofos antigos e modernos, Schopenhauer volta a seu mestre Kant, objeto invariável de sua admiração e de seu reconhecimento. "Kant talvez seja a cabeça mais original que a natureza jamais produziu. Pensar com ele e como ele é algo que não pode ser comparado a nada mais; porque ele possuía um gênero particular de reflexão lúcida que não se distribuiu no mesmo grau a nenhum outro mortal. Para usufruir dele, é necessário ter feito, como iniciação prévia, um estudo sério e assíduo de suas obras. Chega-se em seguida, com a leitura de certos capítulos mais profundos da *Crítica da razão pura*, e com uma entrega completa de si mesmo ao tema, a pensar realmente com a cabeça de Kant, o que é uma maneira de elevar-se infinitamente acima de si mesmo." [9]

Essas palavras foram extraídas de um panfleto célebre, escrito depois de *Fragmentos sobre a história da filosofia*, no qual Schopenhauer, após todos os epigramas que havia semeado em suas obras precedentes, sobretudo nos prefácios, atacava de novo e mais vigorosamente "os filhos bastardos de Kant". Ele mesmo achava esse panfleto "muito divertido: trata-se da mais bela invectiva escrita desde os discursos de Cícero contra Verres", declara em carta a Frauenstaedt (11 de março de 1852). E acrescenta, para justificar o elogio que acaba de fazer a si mesmo: "Apenas os pedintes são modestos."

No entanto, nem tudo está em tom de invectiva, e nem tudo se explica, como quiseram acreditar, pelo despeito de se sentir desprezado ou ignorado. Quando Schopenhauer censura Fichte, Schelling e Hegel por "falta de honestidade", quando os acusa de fazerem da filosofia um ganha-pão, de viverem *dela*, e não *para ela*, existe aí, evidentemente, um exagero de linguagem. Sabemos que o parâmetro da polêmica não era uma virtude de Schopenhauer; sabemos também que Fichte não hesitou um dia em abandonar sua cátedra

para conservar a liberdade. Mas existem, ao lado dos ataques violentos contra "os três sofistas", algumas considerações de alcance mais generalizado que encontravam plena justificação nos últimos desvios da filosofia hegeliana. O Estado não era, para Hegel, "a forma real da Ideia", participando de seu caráter absoluto? O Estado, tal como havia se constituído depois da reação de 1815, tornava-se, assim, no conjunto de suas instituições ou na pessoa do soberano, um ideal intangível, uma norma tão tirânica quanto a antiga teologia.

Schopenhauer parte de uma elevadíssima ideia de filosofia e da liberdade que lhe é necessária.

> Eu me inclino cada vez mais à opinião de que seria preferível para a filosofia não existir a ser um ofício e estar representada na sociedade civil por alguns professores. Ela é semelhante à rosa dos Alpes, que só pode florescer no ar livre das montanhas, enquanto se degenera no cultivo artificial. Esses representantes da filosofia representam-na mais ou menos como os comediantes representam os reis. Os sofistas, que Sócrates combatia sem descanso e que Platão perseguia com suas zombarias, não eram professores de filosofia e de retórica? E não seria esta velha guerra, sempre renovada, que eu prossigo ainda hoje? Por mais que se faça, as mais elevadas aspirações do espírito humano não se conciliam com o ganho; sua nobreza tem repugnância a isso. Uma filosofia universitária poderia no máximo se justificar se os mestres encarregados de ensiná-la quisessem limitar sua missão a transmitir às jovens gerações o saber existente e reconhecido, como fazem seus colegas.

E, mais adiante: "O caminho da verdade é longo e árduo; por ele se anda com uma bala de canhão amarrada ao pé, quando seriam necessárias asas. [...] Toda ajuda estranha oferecida à filosofia é suspeita. Deixem-na entregue a si mesma, sem ajudá-la, mas também sem entravá-la! A verdade tem seus peregrinos, consagrados e equipados pela natureza,

que se encaminham para seu templo augusto: que não juntem a eles um companheiro que só tem como preocupação encontrar seu jantar e um lugar para passar a noite! Ele colocaria pedras na estrada, para fazê-los andar no mesmo passo que ele."

Se o professor de filosofia está pouco apto a filosofar, ou se ele deve se abster disso, o verdadeiro filósofo, por seu lado, deveria professar sua filosofia? Vemos que Schopenhauer encerra a questão em um dilema.

> Houve em todos os tempos poucos filósofos que foram professores de filosofia, e ainda menos professores de filosofia que tenham sido filósofos. É possível dizer que, do mesmo modo que um corpo idioelétrico é mau condutor de eletricidade, um filósofo é um mau professor de filosofia. Nenhuma função é mais incômoda para um pensador original que o encargo de ensinar. A cátedra filosófica é uma espécie de confessionário em que se faz publicamente sua profissão de fé. Além do mais, para ver no fundo das coisas, ou seja, para se tornar um verdadeiro sábio, a obrigação constante de parecer sábio, de exibir diante do aluno curioso o conhecimento esperado, de ter respostas prontas para todas as questões imagináveis são um grande obstáculo. O pior é que um homem colocado nessa situação se pergunta, a cada pensamento que surge em sua cabeça, se ele está em conformidade com as intenções da autoridade superior. Com isso, seu espírito se paralisa e os pensamentos acabam por desaparecer. A liberdade é a atmosfera da verdade. Existe uma exceção que confirma a regra: Kant foi professor; mas mantinha o professor cuidadosamente separado do filósofo; não ensinava sua própria doutrina na cátedra.

Kant, sucessivamente protegido por um rei filósofo e perturbado por um rei devoto, separando o que devia dizer em sua cátedra daquilo a imprimir em seus livros, resume em sua pessoa, por assim dizer, os destinos diversos do ensino filosófico. Mas, embora nem sempre toda verdade sirva para

ser dita, é incontestável — e o próprio Schopenhauer reconhece isso — que a filosofia não poderia estar completamente ausente de um corpo de disciplinas no qual devem estar representadas todas as ciências humanas.

NOTAS

1. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, p. 551.
2. Alusão à principal obra de Johann Jacob Engel, *Der Philosoph für die Welt*, Leipzig, 1775-1777.
3. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, livro IV, §70.
4. Suplementos ao livro IV, cap. 48.
5. *Parerga und Paralipomena: Ueber die Universitätsphilosophie.*
6. *Parerga und Paralipomena: Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, §13, nota.
7. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro IV, cap. 48.
8. *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, §13, nota.
9. *Parerga und Paralipomena: Ueber die Universitätsphilosophie.*

29

A CELEBRIDADE

Parerga e Paralipomena fez aquilo que não puderam realizar *O mundo como vontade e como representação* e os dois textos sobre a moral, um "premiado", outro "não premiado". Schopenhauer passou, quase sem transição, da obscuridade à glória. As homenagens lhe chegavam, então, de todos os lados, de perto e de longe, por meio de visitas, cartas e resenhas nos jornais. Mas — o que deve ser notado — eram os literatos e os leigos que tomavam a dianteira. Os filósofos viriam em seguida, uns para debater, fazer algumas ressalvas, reacender uma velha querela, outros para ceder, enfim, ao arrebatamento geral.

Schopenhauer enumera com clara satisfação, em carta a Frauenstaedt (10 de junho de 1852), os testemunhos de admiração, respeito ou amizade que recebe:

> Escrevo especialmente para vos pôr a par daquilo que concerne à minha filosofia: vós, que combateis na linha de frente, deveis ser informado de tudo. Haveis lido, sem dúvida, as *Observações mescladas* de Dorguth.[1] [...] Doss escreveu-me uma carta de oito páginas que li e reli com muito interesse e mesmo com emoção. Vós ficaríeis espantado de ver que profunda impressão minha filosofia produziu nesse jovem e como ele leva as coisas a sério. Sua carta é para mim um testemunho da ação que exercerei sobre as gerações futuras. Becker veio de Mainz apenas para me ver. [...] A *Didascalia* (folhetim do *Jornal de Frankfurt*) traz um artigo a meu respeito, curto, mas muito bom, de um autor desconhecido. Há aqui o empregado de uma grande casa comercial, um homem já idoso, muito letrado, quase erudito, que, em 1847, após ter lido a *Quádrupla raiz*, abordou-me durante

> meu passeio para testemunhar sua veneração. Eu não o tornara a ver depois disso. Nesses últimos dias, ele veio três vezes ao círculo, do qual não é membro, para me encontrar. Lê todos os meus escritos, sem excetuar a *Teoria das cores*, com o filho, que está deixando o ginásio para ingressar na universidade, e traduz para ele as passagens em grego e latim.[2] Tudo isso me alegra, porque é sincero e isento de qualquer tipo de camaradagem.

Vauvenargues acha que "os fulgores da aurora não são tão doces quanto os primeiros vislumbres da glória". O que acontece quando esses primeiros vislumbres foram precedidos de uma longa noite e de esperanças frustradas? Schopenhauer tem 62 anos; até então, para se consolar dos dissabores, ele teve apenas o firme sentimento de seu valor. E eis que a uma geração indiferente e descuidada sucede uma nova geração que já é quase uma posteridade e que se inflama por ele com um belo entusiasmo. O que existe de espantoso no fato de que ele tenha acolhido sua glória tardia, quase póstuma, com alegria não dissimulada, que tenha saboreado uma a uma as suas menores manifestações? "É um verdadeiro reconforto para minha velhice", escreve Schopenhauer a um de seus novos admiradores, "quando meus amigos de juventude já desapareceram quase todos, encontrar amigos jovens, cujo zelo ultrapassa o dos antigos. Minha satisfação é tanto maior pelo fato de que não é a algumas circunstâncias fortuitas que devo esses novos amigos, mas à melhor e à mais nobre parcela de mim mesmo."[3]

Essas palavras são o início de uma carta endereçada a Ernst Otto Lindner, redator da *Gazeta de Voss*. Lindner acabava de escrever a Schopenhauer que se dispunha a traduzir para o periódico um artigo publicado na *Westminster Review*, em abril de 1853, com o título "Iconoclastia na filosofia alemã". A mesma revista já publicara, no ano anterior,

uma resenha de *Parerga e Paralipomena*. O autor era John Oxenford, tradutor da *Autobiografia* de Goethe para o inglês. O artigo de Lindner, depois de ter passado pela *Gazeta de Voss*, foi reimpresso no início das *Cartas* de Frauenstaedt sobre a filosofia de Schopenhauer.[4]

Assim, os discípulos eram ativos, e seu número aumentava. Em agosto de 1854, um israelita chamado David Asher, professor de inglês na escola de comércio de Leipzig, foi encontrar Schopenhauer e narrou a visita em *Conversações no Lar*, revista dirigida por Gutzkow. O próprio Gutzkow já falara de *Parerga* como "livro surpreendente, uma mina de pensamentos sugestivos". Asher publicou no ano seguinte a "Carta aberta ao sábio doutor Arthur Schopenhauer",[5] e desde então passou a se corresponder com o filósofo.

Por fim, em Hamburgo, um antigo pregador da comunidade católica alemã, Georg Weigelt, dava conferências sobre filosofia contemporânea nas quais Schopenhauer tinha o lugar de honra; Weigelt mandou imprimi-las e enviou-as para o filósofo, com uma carta que tinha algumas passagens curiosas sobre o estado de espírito na Alemanha, segundo sua avaliação.

> Se grandes acontecimentos políticos não absorverem inteiramente a atenção pública, vosso tempo logo chegará, mais cedo do que vós mesmos esperais. Alguns sinais muito evidentes anunciam o fim da falsa metafísica que, apesar de todos os seus esplendores (*trotz allen Eklats*), não conseguiu se espalhar muito além dos muros da escola. A voz da filosofia pôde ser abafada durante algum tempo pelo alarido do mundo; mas é forçoso, enfim, que comece para ela uma nova era, e ela começará por vós. Isso é certo, tão certo quanto o fato de que chegamos a um momento de crise. Mas não cabe a mim vos dizer isso: vós o sabeis melhor que ninguém e conheceis as causas, que haveis muitas vezes assinalado com segurança extraordinária. Todavia, aquilo que

> eu talvez sinta melhor que vós é a extensão que dareis à filosofia; vós fareis com que ela saia da escola, com que penetre no povo. Vossas obras estarão um dia nas mãos de todo homem culto. Elas irão dar satisfação à necessidade metafísica da qual a Igreja hoje zomba. Contribuirão para restaurar o gosto literário e o senso estético. Vós não formareis somente filósofos, mas também poetas como necessitamos. Acaso não existe mais poesia em vossos escritos que em todas as produções de nossos belos espíritos atuais?[6]

Entre os filósofos de profissão, as opiniões ainda estavam divididas, mas o silêncio ao menos fora rompido. Immanuel Hermann Fichte defendia da melhor maneira possível a memória do pai. Na revista da qual era o inspirador,[7] Schopenhauer era apresentado ora como discípulo infiel de Kant ou mesmo de Schelling, ora como inovador desajeitado e já fora de moda. "Os miseráveis!", exclamava Schopenhauer, em carta a Lindner (9 de maio de 1853). "Durante 35 anos quiseram me impedir de nascer, e agora que estou bem neste mundo querem me aniquilar o mais depressa possível. O que estou dizendo? Tratar-me já como fóssil. Mas que tomem cuidado! Eles ainda verão que eu não estou morto."

O professor Erdmann, de Halle, um hegeliano *do lado certo*, foi mais cerimonioso. Solicitou algumas informações biográficas a Schopenhauer e dedicou a ele, na segunda parte de *História da filosofia alemã*, um longo artigo no qual protestava contra o injusto esquecimento a que fora relegado o filósofo. "O destino de Schopenhauer", dizia ele, "tem alguma coisa de trágico: ou o ignoramos, ou acreditamos que estamos quites com ele com um cumprimento banal; mas nos dispensamos de expor sua doutrina."[8] No entanto, Schopenhauer não ficou totalmente satisfeito com a maneira como era reabilitado. Achava que Erdmann não o separava o suficiente dos filósofos do campo oposto: "Sou para ele como um ladrão

entre os ladrões." Ele censurava também *duas mentiras*, isto é, duas citações inexatas.[9]

O "destino trágico" da filosofia de Schopenhauer e seu sucesso final receberam diversas explicações. De acordo com o princípio de que aquilo que acontece devia acontecer, julgou-se que o meio do século era o momento exato para o triunfo do pessimismo na Alemanha. O fracasso das reformas políticas depois de 1830, mais completo depois dos movimentos de 1848, tinha paralisado os espíritos e embotado a nação. A porta parecia aberta para uma doutrina que pregava a renúncia e que, aliás, professava uma indiferença completa pela política. É possível que tenha existido aí um desses arrebatamentos aos quais as sociedades obedecem algumas vezes à revelia; mas é forçoso reconhecer que não encontramos qualquer vestígio de considerações desse gênero nas correspondências trocadas entre Schopenhauer e seus primeiros discípulos.

Com maior verossimilhança é mencionado também o profundo descrédito no qual caíra a especulação metafísica depois da dissolução da escola hegeliana. A filosofia alemã percorrera todas as etapas que deviam conduzi-la fatalmente ao nada. Em primeiro lugar, negara-se a realidade do objeto sensível, deixando dele subsistir apenas a *representação* ou a *ideia*. Depois, na falta do objeto sensível, que se esquivava, especulara-se sobre a ideia pura, atribuindo-lhe uma realidade transcendente; e, a despeito dos ensinamentos de Kant, passara-se a construir sistemas mais ousados, mais ambiciosos e também mais frágeis que os precedentes. Enfim, após ter-se acreditado por um instante que o absoluto estava em suas mãos, os pensadores foram obrigados a reconhecer que não tinham feito mais que brincar com algumas fórmulas.

Depois do objeto sensível, foi a vez do objeto transcendente se esquivar. Este foi, então, o pior dos ceticismos, o

do desencanto. O homem que sempre viveu no ceticismo termina por se habituar e por se alojar comodamente nele; o verdadeiro cético, aquele no qual o ceticismo atinge toda a sua profundidade, é o crente desiludido. Nesse grau, ele está pronto para abraçar qualquer doutrina nova, e de preferência adota-se aquela que se anuncia com maior autoridade.

É possível, portanto, que o sucesso definitivo de Schopenhauer se deva em parte a causas filosóficas e mesmo políticas. Mas não se pode esquecer que ele teve, em primeiro lugar, sucesso literário. O longo confronto de Schopenhauer com as universidades não foi um simples acidente em sua vida, a desventura fortuita de um autor desconhecido ou descontente; trata-se de uma característica da natureza de sua doutrina. Os sistemas precedentes tinham foco nas escolas, e, quando sua influência se estendia ao grande público, era sobretudo por intermédio dos escritores que se inspiravam nesses sistemas. A filosofia de Schopenhauer segue o caminho inverso; ela se apoia em primeiro lugar no público, e, fortalecida por esse apoio, termina por forçar as portas da escola. Mas levou tempo para isso. Por que será que seus progressos não foram mais rápidos?

Um dos biógrafos alemães de Schopenhauer nos apresenta uma razão para isso. Gwinner nos faz observar que um alemão quase não lê os livros que não lhe sejam recomendados por um árbitro competente; por conseguinte, um autor, qualquer que seja seu mérito, tem dificuldade para abrir caminho se não for aprovado pela crítica ou por uma facção. “Na Inglaterra e na França”, acrescenta ele, “acontece de outra maneira: lá, cada autor sabe o que pode oferecer aos leitores, e cada leitor sabe o que tem direito a esperar de um autor; há, para toda a produção literária, certa medida comum, que é igualmente aplicada e respeitada pelo produtor e pelo consumidor. Daí o fato de que ingleses e franceses tenham muito

menos livros fundamentalmente ruins ou inúteis e percam muito menos tempo em leituras estéreis que os alemães, tão orgulhosos de sua cultura."[10]

NOTAS

1. *Vermischte Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers, ein Brief an den Meister*, Magdeburg, 1852.
2. Sobre August Kilzer, cf. Schemann, *Schopenhauer-Briefe*, p. 482.
3. Grisebach, *Schopenhauers Briefe*, p. 391.
4. "Briefe über die Schopenhauersche Philosophie", Leipzig, 1854.
5. "Offenes Sendschreiben an den hochgelehrten Herrn Dr. Arthur Schopenhauer", Leipzig, 1855.
6. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, p. 566. Sobre Georg Christian Weigelt, cf. Schemann, *Schopenhaur Briefe*, p. 478.
7. *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, então dirigida por I. H. Fichte e Ulrici.
8. *Entwickelung der deutschen Spekulation seit Kant*, parte II, Leipzig, 1853, §40-41. A carta de Schopenhauer a Erdmann encontra-se in Schemann, op. cit., p. 331.
9. Cf. carta a Frauenstaedt, 2 de novembro de 1853.
10. "Bildungsstolz", *Schopenhauers Leben*, p. 480.

30

OS ÚLTIMOS ANOS

O sucesso de *Parerga e Paralipomena* suscitou o êxito das outras obras de Schopenhauer que ainda dormiam nas livrarias.[1] O advento de uma nova filosofia era agora um fato inegável: o público tomava o partido dela, e os filósofos de profissão seriam malvistos se a ignorassem por mais tempo. As adesões se multiplicavam, quer sob a forma de cartas endereçadas ao autor, quer nas resenhas de jornais e revistas. Enfim, um grupo de discípulos muito zelosos e sinceros, aqueles que não tinham esperado o sucesso para se declarar, levavam a palavra do mestre para as diversas regiões da Alemanha, conquistavam-lhe leitores e estavam à espreita de tudo que fosse publicado sobre ele. Ele os chamava, brincando, de seus apóstolos; quando escreviam, passavam à condição de evangelistas.

Para começar, havia o veterano da escola, o conselheiro Dorguth em Magdeburg; em seguida, entre os mais influentes, Frauenstaedt e Lindner em Berlim; depois, Asher em Leipzig, Doss em Munique e Becker em Mainz. Esses são também os nomes que se repetem na correspondência de Schopenhauer. Mesmo em Frankfurt ele tinha alguns adeptos, ou apenas alguns amigos na magistratura e no comércio; sua amizade era ainda mais procurada pelo fato de que não a prodigalizava. Gostava de discutir sua doutrina com Martin Emden, eminente advogado que deveria ser seu executor testamentário, mas morreu antes dele. Em 1854, Schopenhauer travou relações com Wilhelm Gwinner, filho de um senador, que admitia com algumas restrições todas as suas ideias, mas apreciava nele o caráter sério e independente.

Na mesma época, um estudante da Universidade de Leipzig, encorajado pela leitura de *Parerga e Paralipomena*, acabara de mergulhar em uma análise completa do sistema: era Karl Baehr, cujo pai, velho amigo de Schopenhauer, era professor na Academia de Belas-Artes de Dresden. Dois anos depois, de passagem por Frankfurt a caminho de Heidelberg, onde devia concluir seu estágio universitário, Karl Baehr foi à casa de Schopenhauer com uma carta de apresentação do pai. O relato que deixou de sua primeira visita é um dos documentos que melhor desvelam a intimidade do filósofo:

> Em 1856, o eremita de Frankfurt habitava uma das casas que se estendem ao longo do Meno, de frente para a ponte que leva ao bairro de Saxenhausen. A casa foi reformada depois; a entrada, antes no centro, foi transferida para o lado. O apartamento de Schopenhauer ficava no térreo; compunha-se de um quarto com duas janelas, uma alcova, à esquerda da entrada, e outro quarto à direita, também com duas janelas, servindo de biblioteca. Os dois aposentos estavam separados por um corredor por onde passavam todos os moradores da casa. No fundo do corredor, à esquerda da escada, ficava um grande quarto ocupado pela velha criada que cuidava fielmente do lar de Schopenhauer; era uma católica fervorosa. O quarto dele era mobiliado com uma simplicidade puritana. Uma escrivaninha com um busto de Kant, um canapé acima do qual estava pendurado um pequeno retrato a óleo de Goethe, uma mesa redonda diante do canapé, um pequeno armário de vidro entre as duas janelas e uma mesa quadrada em frente à escrivaninha: isso era quase tudo. Na parede oposta ao canapé viam-se alguns daguerreótipos retratando Schopenhauer; e a um canto, perto do aquecedor, um busto de Wieland colocado sobre um pedestal.[2]

Baehr, no exame metódico que fez do eremitério, só esqueceu um detalhe. Perto de uma janela, ao lado da escrivaninha, uma pele de urso estendida no chão assinalava o

lugar habitual daquele que Schopenhauer chamava seu melhor amigo. Primeiro era um belo perdigueiro branco, chamado Atma, ou “alma do mundo”, que morreu em 1849. Schopenhauer substituiu-o por um cão marrom da mesma raça, ao qual deu o mesmo nome e que incluiu mais tarde em seu testamento. Em outubro de 1850, ele escreve a Frauenstaedt, depois de lhe ter comunicado as notícias do mundo filosófico: “O mais importante é que meu perdigueiro marrom, que agora tem dezessete meses, já chegou ao mesmo tamanho do seu predecessor, que haveis conhecido; com isso, é o cão mais esperto que já vi.”

Ao entrar na casa de Schopenhauer, Baehr ficou impressionado com aquilo que havia de expressivo e ao mesmo tempo de distinto em suas palavras. Era o tom de um ancião que ensina sem querer, apenas pela sua longa experiência. A conversa versou primeiro sobre a filosofia alemã, em particular sobre aquela que reinava então na Universidade de Leipzig, ou seja, o último sistema de Schelling, uma espécie de conciliação entre o panteísmo e a revelação cristã.

> — A propósito de revelação — diz Schopenhauer —, é preciso que eu vos mostre uma coisa muito interessante e muito rara.
>
> E ele foi buscar, a um canto de seu quarto, uma estatueta representando uma figura sentada, de mais ou menos trinta centímetros de altura, de ferro ou de cobre, pintada de preto, bem semelhante a um pagode chinês. Colocou-a diante de nós sobre a mesa e perguntou-me com um tom misterioso se eu adivinhava o que era.
>
> — Alguma coisa chinesa, acho.
>
> — Esta figura — replicou ele — provavelmente vem do Tibete; ela deve ter cerca de cem anos e representa o Buda. Trata-se de uma peça rara, à qual tão cedo não vereis outra igual, que eu mandei vir de Paris.[3] Esta figura é para os budistas aquilo que o crucifixo é para os cristãos. O Buda é representado aqui como mendigo, sentado à maneira asiá-

tica, com os olhos baixos, a mão direita pousada sobre o joelho direito, a mão esquerda aberta diante do peito para receber os donativos. É a forma estritamente ortodoxa de representá-lo.

Quando lhe perguntei por que o Buda era representado na atitude de um mendigo, ele se pôs a contar a lenda, mas de uma maneira que eu jamais esquecerei. Não era um sábio de gabinete, um professor alemão que falava, mas um filósofo pela graça de Deus, um sábio dos tempos antigos: eu o escutava concentrado.

— Sim — dizia ele —, o Buda mendiga, o Buda é um mendigo. Ó! É bela a lenda que conta como ele foi conduzido à salvação. Criado em uma residência real, vasta e suntuosa, saiu dela pela primeira vez em seu vigésimo ano e achou-se na presença da mais esplêndida natureza que possa se exibir perante o olhar de um homem. Ele fica maravilhado e declara que a existência é bela. Mas eis um velho de cabeça vacilante (e Schopenhauer imitava o gesto), que avança em sua direção e parece lhe dizer: "Olhai para mim! Tudo isso nada é!" O príncipe, consternado, indaga a um de seus companheiros: "O que é isso?" "É a velhice, príncipe, nós todos seremos assim." A jornada continua, e encontram um doente que se arrasta à beira do caminho. O Buda indaga às pessoas de seu séquito: "Isso também pode nos atingir?" Eles lhe respondem que sim. O cortejo continua avançando. Vê-se passar um ataúde no qual está deitado um morto. O Buda jamais vira um homem nesse estado; ele está assombrado e pergunta com a voz trêmula se isso acontecerá a todos os homens. Seus companheiros sacodem os ombros. "Ninguém escapa da morte", diz um deles. "O que dizeis vós?", exclama o Buda. "Se nossa existência leva à velhice, à doença e à morte, o que somos nós? Não quero mais viver assim; quero me separar de vós, ir para o deserto e meditar." Chegando ao deserto, ele mandou embora o único servidor que ainda o acompanhava e libertou seu cavalo, dizendo-lhe: "Tu também serás salvo um dia." Depois, trocou suas vestimentas pelas de um mendigo e passou o resto dos seus dias em meditação e abstinência.

A conversa durou duas horas. Depois que se esgotaram as notícias do mundo filosófico e literário, Schopenhauer fala das visitas que recebe ou se recusa a receber e da ideia singular que algumas vezes fazem a seu respeito depois que o grande público passou a se ocupar dele. Sua verve não se esgota, e ele dá cor a tudo o que narra. Prossegue Baehr:

> Ele me citou como exemplo dos juízos barrocos que fazem sobre ele a tirada de um escritor francês que, falando da estada de Schopenhauer na Itália, numa época em que ele próprio ainda estava no berço, se exprimia mais ou menos assim: *Ele desfrutava das belezas da natureza italiana, examinava os monumentos da Antiguidade, mas repelia os homens e avaliava as mulheres com desprezo.*[4] Ao dizer essas palavras, Schopenhauer revirou-se no canapé às gargalhadas, e nesse momento ele me pareceu inteiramente jovem. "Eu, repelir os homens!" exclamava. "Mas pensai, pois, que eu tinha trinta anos e que a vida sorria para mim. E, quanto às mulheres, se elas ao menos tivessem me desejado!"

Schopenhauer encontrou, em 1854, um admirador inesperado e muito entusiasta no compositor Richard Wagner. Sem fazer de Wagner um pessimista por natureza, é possível dizer que em nenhuma outra época de sua vida ele estivera mais bem preparado para compreender as teorias de Schopenhauer e delas se apropriar. Ele estava compondo a trilogia dos *Nibelungos*, cuja execução foi muitas vezes interrompida, cujo plano se modificou com frequência, mas que devia mostrar, de qualquer forma, a extinção de uma raça de deuses, ou seja, o fim de um mundo. A reação que se seguiu ao movimento revolucionário de 1848 o forçou ao exílio.

Wagner morava em Zurique, em meio a um pequeno grupo de amigos, tais como o poeta Herwegh, o romancista Gottfried Keller, o filólogo Ettmüller e o jornalista Wille, mas longe de suas relações e de seus interesses de artista. *Tannhäuser*

e *Lohengrin* eram representadas na Alemanha sem a sua presença, muitas vezes de forma diferente daquela que ele teria desejado. Wagner tinha alguns momentos de desânimo, de desespero. Em março de 1853, ele escreve a Liszt: "Eu quase não vivo senão junto a ti e longe do lugar em que habito. Minha vida não passa de um sonho, e quando eu desperto é para sofrer. Nada me tenta ou me interessa, ou aquilo que me tenta e me interessa está longe de mim. Como não cair na mais profunda melancolia?" E pouco depois:

> Nenhum dos últimos anos passou sobre minha cabeça sem que eu tenha me visto mais de uma vez diante da resolução suprema de acabar com isso. Tudo na minha existência não passa de destruição e ruína. [...] Não tenho mais fé. Quanto à esperança, só me resta uma: a de dormir um sono tão profundo, mas tão profundo, que todo o sentimento da miséria humana seja em mim aniquilado. Esse sono, eu bem deveria poder proporcioná-lo a mim mesmo: isso não é muito difícil... Só se pode considerar o mundo com desprezo; ele merece apenas isso. Evitemos fundamentar nele alguma esperança, pedir-lhe alguma ilusão para o nosso coração! Ele é mau, mau, fundamentalmente mau.[5]

Foi com essa disposição de espírito que Wagner recebeu das mãos de Herwegh *O mundo como vontade e como representação*, no qual ele encontraria — dizia seu amigo — algumas ideias análogas àquelas que compunham o fundamento de sua trilogia. Ele relatou, em carta a Liszt, a impressão que o livro lhe produzira:

> Estou no momento exclusivamente ocupado com um homem que surgiu em minha solidão como um enviado do céu: é Arthur Schopenhauer, nosso maior filósofo depois de Kant, cujo pensamento, de acordo com suas palavras, foi o primeiro a desenvolver até o fim. Os professores alemães o ignoraram de modo prudente durante quarenta anos, e ele mal acaba de ser descoberto, para vergonha da Alema-

> nha, por um crítico inglês.[6] Ao lado dele, como os Hegel e consortes são charlatães! Seu pensamento mestre, a negação final do *querer viver*, é de uma seriedade terrível; mas é o único caminho da salvação. Naturalmente esse pensamento não foi novidade para mim, e, de modo geral, não seria possível concebê-lo se não o trazemos já dentro de nós mesmos. Mas foi esse filósofo que primeiro o revelou a mim com total clareza. Quando me refiro às tormentas que me abalaram, aos esforços convulsivos com os quais eu me aferrava, mesmo contra minha vontade, à esperança de viver, quando ainda hoje a tempestade se desencadeia em meu âmago, tenho um *quietivo* que, em minhas noites de insônia, me ajuda a encontrar o repouso: é a aspiração sincera e profunda à morte, à plena inconsciência, ao não-ser absoluto, ao desvanecimento de todos os sonhos, à única e suprema libertação.[7]

Essas últimas palavras parecem extraídas da tragédia *Tristão e Isolda*. Na verdade, foi sob a influência de Schopenhauer que esse drama foi concebido em 1854. Apenas em um aspecto Wagner diferia de Schopenhauer: ele pensava que o amor, em sua forma heroica, tal como ele o representava em seus dois personagens principais, longe de ser uma expressão da energia voluntária, podia levar, pelo desprezo por todos os outros bens da vida, à negação do *querer viver*. Depois, ele até pensou em desenvolver sua ideia em uma carta destinada a Schopenhauer, que talvez tivesse se tornado o ponto de partida de uma correspondência interessante, mas que jamais foi enviada.[8]

Aliás, caso se tivessem estabelecido relações mais estreitas entre esses dois homens — poderíamos dizer, entre essas duas vontades igualmente absolutas —, eles entrariam em desacordo também quanto a outros aspectos. Quando, em 1854, Richard Wagner encarregou um de seus amigos de entregar em seu nome um exemplar de *O anel dos Nibelungos*

a Schopenhauer, "como testemunho de admiração e de apreço, ao grande filósofo", este assim respondeu: "Comunique os meus agradecimentos a vosso amigo e diga-lhe ao mesmo tempo que deixe a música de lado: ele tem mais talento para a poesia. Eu, Schopenhauer, continuo fiel a Rossini e a Mozart."

Schopenhauer, na música como na poesia, era um clássico, à maneira de Goethe. Além disso, ele só conhecia de Wagner *O navio fantasma*, a que assistira, talvez representada de modo imperfeito, em Frankfurt. Wagner não lhe guardou rancor, como prova a carta que escreveu ao pintor Lenbach, quando este enviou-lhe o retrato de Schopenhauer para sua *villa* de Bayreuth: "Ei-lo vivo diante de nós, fonte de ideias profundas e claras. Espero, pelo futuro da civilização, que venha o tempo em que Schopenhauer seja a lei do nosso pensamento e do nosso conhecimento."[9]

Em 1854, os escritos de Schopenhauer estavam difundidos entre todas as classes da sociedade. Mesmo as mulheres o liam, talvez porque ele falava mal delas.[10] De todos os lados pediam-lhe seu retrato, e os artistas apressavam-se em satisfazer a curiosidade do público. Há dois retratos dele que datam dessa época, mas não são os melhores. Um deles é de um artista francês que acabava de se estabelecer em Frankfurt, Jules Lunteschütz; o outro era de um jovem de Frankfurt, Julius Hamel. Schopenhauer não estava contente com nenhum dos dois; ele reconhecia, aliás, que era difícil pintá-lo, pela extrema mobilidade de sua fisionomia. Censurava Lunteschütz por tê-lo idealizado demais, e dizia a Hamel, segundo o próprio testemunho do pintor: "Vosso retrato está benfeito, é de uma semelhança assombrosa, mas não sou eu. Vós fizestes de mim um burgomestre de aldeia. Observai bem isto, rapaz: um retrato não é um reflexo de espelho; de outro modo, um daguerreótipo seria superior a uma pintura. Um retrato é um

poema no qual se exprime uma personalidade completa, com sua maneira de pensar, de sentir e de querer. Em geral, toda pintura é uma concepção poética: ela deve agir sobre nós à maneira de uma poesia; deve poder ser traduzida em poesia: porque a poesia é a mãe de todas as artes."[11]

Em 1857, a filosofia de Schopenhauer era ensinada em três universidades. Em Bonn e em Breslau, era objeto de um curso especial. Em Iena, Kuno Fischer, falando de Kant, dava grande espaço ao mais recente de seus discípulos. No mesmo ano Schopenhauer estabeleceu relações com um dos poetas mais valiosos da época, Friedrich Hebbel, que, por todos os acontecimentos de sua vida e todos os traços de seu caráter, era feito na medida para compreendê-lo.

Hebbel fora uma criança paupérrima e, por uma série de esforços heroicos, terminara por conquistar um lugar no mundo. Mas tinha conservado de sua luta contra o destino um fundo de amargura e de dureza que o sucesso apenas suavizara. Desde o casamento com Christine Enghaus, uma das atrizes mais famosas do teatro de Hofburg, ele morava em Viena, e foi de lá que, em 29 de março de 1857, enquanto lia *Parerga e Paralipomena*, ele escreveu a seu amigo Emile Kuh, que depois se tornou seu biógrafo e foi o primeiro editor de suas obras:

> Estou lendo no momento um escritor absolutamente notável, o filósofo Schopenhauer. Tenho vergonha de não o ter conhecido antes, e me acharia quase condenável se não tivesse como desculpa o silêncio obstinado e malévolo que as seitas filosóficas por longo tempo mantiveram em relação a ele, e do qual ele próprio se queixa com amargura. Foi por acaso que sua obra caiu em minhas mãos. Eu saía de um trabalho fatigante e pedira à biblioteca alguns livros para me distrair. Qual não foi minha surpresa ao me encontrar em presença de um dos espíritos mais eminentes da nossa literatura! Quando se lê logo no início, em um au-

> tor desconhecido, a seguinte passagem: "Ensinei à humanidade muitas coisas que ela não deverá jamais esquecer, é por isso que meus escritos não perecerão"; e quando, após um momento de surpresa, se é obrigado a exclamar: "Esse homem tem razão!", viveu-se uma experiência que não é banal. Schopenhauer tem quase setenta anos; ele tem muitos pontos de contato comigo; há apenas entre nós a diferença de que ele, filósofo, faz de certas ideias o eixo do Universo, ao passo que eu, poeta, procuro incorporar essas mesmas ideias em personagens.

Hebbel escrevia então a trilogia dos *Nibelungos*, que ele levou mais cinco anos para concluir e que foi sua derradeira obra. Seis semanas depois, ele passou por Frankfurt, onde também morava o poeta Wilhelm Jordan, que logo iria se dedicar ao mesmo tema. Foram juntos ver Schopenhauer, e, em 6 de maio, Hebbel escreve a Christine Enghaus:

> Schopenhauer é tido como grosseiro e inacessível, como eu mesmo. Já me tinham dito isso em Berlim, e Jordan me confirmou, advertindo-me mesmo para que ficasse prevenido. Porém, conheço muito bem, por minha própria experiência, a gentinha que espalha esse tipo de boato e não me deixo assustar. São seres vazios, que tanto poderiam enviar a um homem superior suas quinquilharias quanto ir conhecê-lo; e quando este, sem conseguir despertar neles uma centelha de vida, termina por lhes mostrar a porta, eles o consideram culpado disso, e não a si próprios. Eu encontrei um velho extremamente jovial. Ele se comparava a um homem que permanecera no palco em meio aos preparativos para uma encenação, e que, ao se erguerem as cortinas, foge todo confuso. "A comédia da minha celebridade começa", acrescentou ele. "O que fazer nela com minha cabeça já branca?" Estou seguro de que, se eu morasse em Frankfurt, nós nos tornaríamos amigos. Desta vez eu queria apenas cumprir um dever; porque, para um homem que começou a escrever quando eu vim ao mundo, sou um arauto da posteridade.[12]

O septuagésimo aniversário de nascimento de Schopenhauer foi celebrado com brilho por seus adeptos, e ocorreu o mesmo nos dois aniversários seguintes. As homenagens em verso e em prosa, os presentes, as remessas de flores lhe chegavam de todas as partes. Os estrangeiros de passagem por Frankfurt pediam para vê-lo, e ele era particularmente acolhedor com os ingleses e os franceses; ele recebeu ainda, em 1859, as visitas de Foucher de Careil e de Challemel-Lacour.[13] Mais ou menos no fim do mesmo ano, uma artista de Berlim, Elisabeth Ney, sobrinha-neta do marechal,* veio se oferecer para fazer o busto dele. "Ela tem 24 anos", escreve ele um pouco depois a Doss, "é muito bonita e extraordinariamente amável. Trabalhou durante um mês, sem perder um dia, em um quarto isolado que mandei preparar para ela em meu apartamento. Encomendava suas refeições no restaurante vizinho e, quando eu voltava do hotel, tomávamos café juntos. Ela acompanhou-me por vários dias em meus passeios, e percorremos os campos ao longo do Meno. Nós nos entendemos muito bem. O busto foi exposto durante 15 dias, todos acharam-no muito parecido comigo. Ela o levou para Berlim, para vendê-lo e supervisionar a reprodução."[14]

A visita da senhorita Ney foi o último ato de rejuvenescimento do eremita filósofo. Mas ele não achava que estava envelhecendo. Incluía-se entre os privilegiados da sorte, não somente pelos dons do espírito, mas também pela força do corpo. Sentia em si, como dizia muitas vezes, o vigoroso ardor, o *igneus vigor*, que Virgílio atribuía aos ancestrais de seu herói. Um dia, diante de Baehr, ele fez uma alusão a essa espécie de apólogo que encerra os *Aforismos sobre a sabedoria*, mostrando as diferentes idades da vida sob a influência dos

* Michel Ney (1769-1815), marechal de França, um dos mais célebres generais do exército de Napoleão Bonaparte. [N.T.]

planetas, desde Mercúrio, que se move com a leveza da infância em sua órbita estreita, até Saturno, que marcha com vagar em sua rota alongada, e Urano, que tira seu nome do céu, o termo final. Ele acabava de deixar o círculo de Júpiter, o astro dominante, e ainda contava prolongar a viagem da vida até os confins extremos, onde o frio Netuno ainda é tocado pela irradiação do fogo central. "Vede", dizia ele a Baehr, "quando um homem tem 74 ou 75 anos, fala-se de uma grande idade. Poucos homens passam do septuagésimo quinto ano. De acordo com isso, eu ainda teria cinco anos para viver. Ah! Vamos ver. Todos podem se enganar, mas me parece que ainda tenho uns vinte anos pela frente."[15]

Schopenhauer dizia isso em 1858. No ano anterior, ele tivera uma síncope à mesa e caíra no chão. Mas logo se recuperara, e nada havia modificado em seus hábitos. Nos últimos dias de abril de 1860, ele foi tomado por sufocação e taquicardia; os acessos tornaram-se mais frequentes em setembro, e Schopenhauer teve de renunciar aos passeios. No dia 18 desse mês, depois de um novo acesso, Gwinner foi vê-lo. O filósofo ainda conversava com a mesma animação, com o mesmo tom de voz enérgico, o mesmo fogo no olhar. A propósito de um volume das obras de Baader,* que acabava de ser publicado, dizia ele: "Existem várias espécies de filósofos: os filósofos abstratos e os filósofos concretos, os filósofos teóricos e os filósofos práticos, mas para Baader é preciso criar uma classe à parte: a dos filósofos insuportáveis."

Schopenhauer falou de sua última obra. "Seria deplorável se eu morresse agora: ainda tenho importantes adições a fazer a *Paralipomena*." Gwinner estava tranquilo ao deixá-lo.

* Franz Xaver von Baader (1765-1841), filósofo e teólogo católico alemão. [N.T.]

No dia 21, pela manhã, o médico, entrando em sua casa, encontrou-o sentado em seu canapé, inanimado, sem que suas feições traíssem a menor alteração.

Em seu testamento,[16] datado de 26 de junho de 1852, e ampliado por um codicilo de 4 de fevereiro de 1859, depois de ter provido alguns parentes distantes, os únicos que lhe restavam, ele instituía como legatário universal o "Fundo de auxílio para os soldados feridos nos combates de 1848 e 1849, e para as mulheres e os filhos dos que haviam sucumbido". Legava a Frauenstaedt seus manuscritos, os exemplares anotados de suas obras, e lhe transmitia todos os seus direitos sobre as edições futuras. Nomeava Gwinner seu executor testamentário, deixando para ele a biblioteca e seus objetos de arte. Por fim, assegurava o destino de seu fiel Atma e de sua velha governanta, Marguerite Schnepp. Esta dizia sobre o patrão: "Ele às vezes grita terrivelmente comigo, mas não é mau. Afirmam que é ímpio e que adora um ídolo feio chamado Buda; mas não acredito em nada disso, porque, um dia, enquanto espanava seus livros, encontrei um que tinha como título *A vida dos santos*; é certo, pois, que ele é um bom cristão."[17]

Em um de seus fragmentos autobiográficos, o próprio Schopenhauer reconhecia que, se a duração de sua velhice era incerta, sua missão ao menos fora cumprida; e, lançando um olhar retrospectivo sobre sua vida, separou o que ela continha de essencial do que era acidental:

> Quando por vezes sou tentado a ficar descontente com minha sorte, digo a mim mesmo como é importante, para um homem como eu, poder consagrar toda a sua existência a cultivar seus dons naturais e a prosseguir a tarefa que lhe foi destinada no nascimento. Apostava-se mais de mil contra um que isso não seria possível e que minha carreira seria frustrada. Nos raros momentos em que eu me supunha

infeliz, era, por assim dizer, em consequência de um equívoco, de um erro de pessoa. Eu me tomava por outro — por exemplo, por um livre-docente que não pôde obter uma cátedra e que não tem ouvintes; ou por um excêntrico entregue à maledicência dos filisteus e ao cacarejo das comadres; ou por um apaixonado dispensado por sua bela; ou por um doente grudado em sua poltrona; ou por qualquer outra pessoa afligida por semelhante miséria. Tudo isso não era eu, era no máximo o tecido com o qual se fazia a vestimenta que eu então usava e que trocava no instante seguinte por outra. Portanto, quem sou eu? Sou aquele que escreveu *O mundo como vontade e como representação* e que deu ao grande problema da existência uma solução que substituirá talvez as anteriores; em todo caso, ocupará os pensadores dos séculos futuros.[18]

NOTAS

1. *Ueber den Willen in der Natur*, 2ª ed., com novo prefácio, Frankfurt, 1854. *Ueber das Sehn und die Farben*, 2ª ed., com novo prefácio, Leipzig, 1854. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 3ª ed., Leipzig, 1859. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 2ª ed., com novo prefácio, Leipzig, 1860. Schopenhauer preparava, no momento de sua morte, uma nova edição de *Parerga und Paralipomena*; ela foi publicada por Frauenstaedt em 1861.
2. Schemann, *Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer, aus dem Nachlasse von Karl Bähr*, Leipzig, 1894.
3. Ele escreve a Frauenstaedt, em 13 de maio de 1856: "O Buda acaba de sair do seu invólucro negro; ele é de bronze e brilha como ouro; foi instalado em um canto, sobre um belo console, de modo que todos podem ver, ao entrar, qual o deus que reina neste santuário." Em 6 de junho, escreve de novo: "Mandei dourar o Buda; ele brilhará com um fulgor soberbo. Li no *Times* que, na Birmânia, acabam de dourar todo um pagode; não posso ficar atrás dos birmaneses."
4. A passagem à qual Schopenhauer faz alusão, e que Baehr cita de memória, é a seguinte: "Enquanto viajava, meditando em meio aos tesouros de arte e às belezas naturais com os quais brilham Dresdem, Roma e Nápoles, evitando por toda parte os homens, com altivez, e as mulheres, com desprezo, e isso enquanto fazia o vínculo e a felicidade sociais consistirem em uma mútua e universal comiseração, ele combinava um sistema próprio" (Bartholmèss, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, Paris, 1855; livro XIII). De modo geral, Schopenhauer não estava contente com a crítica francesa de seu tempo. Ele trata como "pura tagarelice" um

artigo da *Revue des Deux Mondes* (1º de agosto de 1856), no qual Saint-René Taillandier, depois de ter admitido "que havia boas inspirações nos primeiros trabalhos do sr. Schopenhauer", e de ter apresentado um breve resumo de sua filosofia, concluía com as seguintes palavras: "Já serão extravagâncias suficientes?" (carta a Frauenstaedt, 14 de agosto de 1856).

5. *Briefwechsel zwischen Richard Wagner und Liszt*, 2 v., Leipzig, 1887; 2ª ed., 1900. Cf. cartas de 30 de março de 1853, de 15 de janeiro de 1854, e a carta não datada de n. 165.
6. Trata-se dos dois artigos publicados pela *Westminster Review*, em 1852 e 1853.
7. Carta n. 168.
8. Um fragmento desse projeto de carta foi publicado no *Bayrische Blatter* de 1886, p. 101.
9. Schemann, *Schopenhauer-Briefe*, p. 510. Wagner faz muitas vezes alusão à filosofia de Schopenhauer. Cf., sobretudo, *Beethoven 1870*, e o suplemento de *Religion und Kunst* (*Gesammelte Schriften und Dichtungen*, 3ª ed., 10 v., Leipzig, 1897-1898: IX, p. 66, e X, p. 257). Um discípulo de Wagner, o barão Robert von Hornstein, possuidor de uma propriedade nos arredores de Bingen, passava regularmente, entre 1855 e 1860, dois meses por ano em Frankfurt, onde era recebido por Schopenhauer. Ele publicou mais tarde, na *Neue Freie Presse* (1883), suas recordações, interessantes de consultar acerca das opiniões de Schopenhauer sobre a música. "Eu admiro e amo Mozart", dizia ele, "e vou a todos os concertos onde são tocadas as sinfonias de Beethoven; porém, quando se ouviu muito Rossini, todo o resto parece pesado." Quando ele falava de Rossini, erguia os olhos para o céu. Não tinha muita simpatia por Weber. "O *Freischütz* é muito gentil, mas é ópera muito pequena." Possuía todas as óperas de Rossini, com arranjo para flauta; uma vez por ano, ele as tocava, uma após outra, todos os dias, do meio-dia à uma hora. Gostava muito dos *lieder* de Reichardt; mas criticava a maneira como Schubert havia interpretado o *Erlkönig* de Goethe, com estrondos de voz nas passagens que tinham um sentido misterioso. "As composições de Mendelssohn", dizia ele, "são belas, mas sem gênio. Gluck sempre me entediou; sua música não pode ser separada das palavras, e há um erro nisso. A música deve agir por si mesma; as palavras são algo acessório. A música é muito mais poderosa que a palavra; uni-las é casar um príncipe com uma mendiga. O tema, em uma ópera, é indiferente; ele está lá apenas para divertir o espírito, quando o coração está comovido. Rossini levou ao extremo o desdém pelas palavras. [...] Eu devo a meu pai, um prosaico negociante de Dantzig, ter aprendido a tocar flauta: nunca se sabe — dizia ele — para que isso pode servir. Minha poética mãe, o belo espírito de Weimar, era contrária ao meu desejo. Espero um dia ser bastante rico para oferecer a mim mesmo alguns concertos de flauta."
10. Cf. Karl Baehr, op. cit., p. 13.

11. Grisebach, *Schopenhauers Gespräche*, p. 69. Lunteschütz fez três retratos de Schopenhauer, em 1854, 1858 e 1859; o primeiro encontra-se hoje no Museu de Nuremberg; o segundo, no Museu Staedel, em Frankfurt; o terceiro pertence ao Hotel da Inglaterra e decora a sala onde Schopenhauer fazia suas refeições. O quadro de Hamel, que mostra Schopenhauer de perfil, foi adquirido pela Sociedade dos Artistas de Frankfurt. Sobre os outros retratos de Schopenhauer, cf. p. 60.
12. *Friedrich Hebbels Briefwechsel, herausgegeben von Felix Bamberg*, 2 v., Berlim, 1890-1892; 2º v., p. 118 e 591. Jordan relata mais explicitamente e, sem dúvida, com maior exatidão as últimas palavras de Schopenhauer: "É uma coisa singular a minha celebridade. Suponho que, como poeta dramático, ides muitas vezes ao teatro. Vós haveis podido, portanto, testemunhar o seguinte fato: a cortina se levanta, mas o iluminador ainda não acabou de acender as luzes; então, em meio aos acessos de riso e aos aplausos do honorável público, o operador de luz (*der Aufklärungsbesorger*) realiza uma fuga cômica e desaparece atrás dos bastidores, o mais rápido possível. Vede vós, é assim que eu ainda me encontro no cenário onde se representa a farsa do mundo, um retardatário, quando a cortina se ergue sobre a comédia da minha glória" (*Episteln und Vorträge von Wilhelm Jordan*, Frankfurt, 1891).
13. Cf. Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, Paris, 1862, p. 173; e Challemel-Lacour, "Un boudhiste contemporain en Alemagne", *Revue des Deux Mondes*, 15 de março de 1870 (reimpresso in *Études et réflexions d'un pessimiste*, Paris, 1901).
14. Carta de 1º de março de 1860. Cf. também carta a Lindner, 21 de novembro de 1859.
15. Schemann, *Gespräche und Briefwechsel*, p. 22 (maio de 1858).
16. Schemann, *Schopenhauer-Briefe*, p. 547.
17. Grisebach, *Schopenhauer*, p. 323.
18. Grisebach, *Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche*, p. 108.

31

O ESCRITOR

Nietzsche, que se nutrira na leitura de Schopenhauer, que "aprendera com ele a conhecer a si mesmo", observou bem os traços característicos do estilo: a franqueza, a naturalidade e certa serenidade, que Schopenhauer conserva até nas reflexões mais sérias e que se deve a uma feição de espírito habitualmente altaneira. Diz Nietzsche:

> Eu sou um desses leitores de Schopenhauer que, após ter lido a primeira página, sabe sem dúvida que irá até a última, e que escutará cada palavra saída de sua boca. Minha confiança nele foi à primeira vista; e, após nove anos, ainda é a mesma. Para resumir, e talvez com certa presunção, eu o entendo como se ele tivesse escrito para mim. Daí o fato de eu encontrar em sua obra, aqui e ali, um pequeno erro, mas jamais um paradoxo: o que seria um paradoxo senão uma afirmação que não inspira confiança, porque o próprio autor exprimiu-a sem confiança, porque serviu-se dela para brilhar, para seduzir e, de maneira geral, para aparecer? Schopenhauer não procura jamais aparecer porque ele escreve em primeiro lugar para si, e ninguém gosta de ser enganado, nem mesmo um filósofo. [...]
>
> Schopenhauer conversa consigo mesmo. Se quisermos necessariamente supor um ouvinte, será um filho recebendo os ensinamentos do pai. Sua palavra é franca e honesta, cheia de bonomia: só se fala assim com um ouvinte que escuta com amor. Ao primeiro som de sua voz, somos tomados de certo vigor fácil e seguro de si. Acreditamos entrar em um bosque de árvores de grande porte; respiramos a plenos pulmões; experimentamos um súbito bem-estar. Nós nos sentimos em uma atmosfera revigorante e inalterada; estamos em presença de não sei que simplicidade inimitável, totalmente natural e quase ingênua, como é próprio

de um homem que é senhor em sua casa, e em uma casa opulenta; uma simplicidade desconhecida desses escritores cuja inquietação nos leva sempre para fora do ambiente natural e que se espantam quando alguma vez lhes ocorre ter espírito. [...]

Não conheço nenhum escritor alemão a quem Schopenhauer possa ser comparado pelo estilo, a não ser talvez Goethe. Ele sabe dizer com simplicidade algumas coisas profundas, ele sabe comover sem declamar, ser estritamente científico sem pedantismo. Também não se entrega à sutileza capciosa, inconstante e — permitam-me dizer — bem pouco alemã de Lessing: o que é um grande mérito, em um país onde a prosa de Lessing exerce tamanha sedução. Eu não poderia exprimir melhor tudo de bom que penso sobre o estilo de Schopenhauer do que aplicando a ele suas próprias palavras: "É preciso que um filósofo seja muito honesto; cumpre que ele se prive de todos os recursos que poderiam lhe oferecer a poesia e a retórica." [...]

Schopenhauer é honesto tanto em seu estilo quanto em pensamento. Há tão poucos escritores honestos, que, para falar a verdade, caberia desconfiar de todo homem que escreve. Só conheço um que, pela honestidade, é igual e até superior a Schopenhauer: Montaigne. [...] Esses dois homens têm ainda outra característica em comum: uma serenidade de tipo particular, que se transmite ao leitor.

Há, com efeito, dois tipos de serenidade. O verdadeiro pensador sempre alegra e reconforta, quer seu discurso seja sério ou divertido, quer ele faça falar sua inteligência humana ou sua indulgência divina. Ele não tem necessidade de gestos morosos, de tremores febris nem de olhares molhados de lágrimas; ele procede com segurança e simplicidade, confiando em sua força e em sua coragem, talvez com algumas atitudes um tanto cavalheirescas e rudes, mas de todo modo como um vencedor; e é precisamente isso que nos enche de uma serenidade tão íntima e tão profunda: ver o deus vencedor ao lado dos monstros que abateu.

Bem diferente é a serenidade que por vezes se encontra na obra dos escritores medíocres e dos pensadores de visão

> curta, que nos torna miseráveis com a leitura. [...] Só existe serenidade verdadeira onde há vitória, e isso se aplica tanto às grandes obras do pensamento quanto às grandes obras da arte. Que importa que o conteúdo seja sério e até terrível, como é o problema da existência? A obra só se torna opressiva nas mãos do semipensador ou do semiartista, que espalhou sobre ela a bruma de sua insuficiência. Ao contrário, que alegria e felicidade é aproximar-se de um desses gênios vitoriosos que, tendo pensado naquilo que existe de mais profundo, só podem amar o que existe de mais vivo; e, tendo começado pela sabedoria, terminam pela beleza![1]

Nietzsche compara Schopenhauer a Montaigne e a Goethe. Schopenhauer tem em comum com Montaigne a franqueza e a "boa-fé"; ele é, como Montaigne, "a matéria de seu livro". "A maior parte dos livros", diz Schopenhauer um dia a Frauenstaedt, "está fadada ao esquecimento; somente subsistem aqueles nos quais o autor pôs a si mesmo. Eu me pus por inteiro em minha obra:[2] é preciso que um homem seja o mártir de sua própria causa."

Montaigne dizia o mesmo: "Fiz meu livro tanto quanto ele me fez: livro consubstancial a seu autor, de uma ocupação própria, membro de minha vida, não de uma ocupação e de uma finalidade terciária e estranha, como todos os outros livros."[3] Schopenhauer pode ainda ser comparado a Montaigne por outra característica de seu espírito, certa maneira de formular uma verdade geral, de isolá-la do conjunto de um raciocínio e lhe atribuir, assim, valor próprio, independente do sistema ao qual ela se vincula. Nisso ele é da mesma escola que todos os grandes moralistas.

Schopenhauer se parece com Goethe pelo estilo de construção dos períodos — e esse é um traço essencialmente alemão. A língua francesa é analítica; ela justapõe de preferência algumas ideias simples, e, quando subordina uma ideia a outra, a subordinação raramente vai além do segundo grau.

O alemão, por excelência, é uma língua sintética; gosta de apresentar uma ideia em toda a sua complexidade natural, de mostrar, pela própria estrutura da frase, os elementos pelos quais a ideia é formada; a variedade de conjunções de que o alemão dispõe torna essa operação mais fácil. O perigo do estilo "periódico", do qual não escaparam grandes escritores alemães, é, em primeiro lugar, a obscuridade resultante de uma subordinação inexata, na qual os componentes do período não correspondem às divisões lógicas da ideia; em seguida, é a superabundância, a tentação de querer dizer tudo, de querer exprimir as menores nuances. Um período bem construído é como um edifício bem distribuído em suas partes; ele tem o corpo principal e as dependências; também tem seu ritmo, que o aproxima do estilo poético. Assim é o período em Goethe e em Schopenhauer. As frases de Schopenhauer são por vezes longas; no entanto, são lidas sem embaraço e sem fadiga. Os incidentes adaptam-se uns aos outros e se irradiam em torno do eixo, como uma vegetação natural; o ramo se insere no galho, o galho no tronco, e o ar e o sol circulam por eles.[4]

As ideias de Schopenhauer sobre o estilo estão formuladas sobretudo em um capítulo específico de *Parerga e Paralipomena*. O primeiro dever do homem que escreve é se tornar inteligível, e o filósofo, apesar da dificuldade da matéria de que trata, não está dispensado disso tanto quanto o historiador ou o romancista. Por que ele pegaria da pena, se não fosse para orientar os outros pelo seu pensamento? E como ele os conduziria se primeiramente se cercasse de um muro de trevas?

> A obscuridade do estilo é sempre um sintoma deplorável, porque é o sinal de um pensamento vago, ele próprio resultante de uma reflexão débil e incoerente. Aquilo que é claramente concebido encontra sempre sua expressão apro-

> priada. Tudo que pode entrar no cérebro de um homem pode também ser traduzido em termos claros e inequívocos. Os que falam com frases obscuras e embaralhadas provam apenas que não sabem bem o que querem dizer; só têm uma consciência obtusa de um pensamento que queriam atingir. Muitas vezes, também, eles procuram apenas em si mesmos e nos outros que, no fundo, nada têm a dizer.[5]

Uma língua é uma obra de arte: é preciso manejá-la como artista. Ela é um bem nacional, uma herança dos ancestrais; é preciso abordá-la com respeito, tocá-la com precaução. A preocupação com o estilo era uma virtude dos antigos; dizem que Platão escreveu sete vezes o começo da *República*. Os franceses e os ingleses imitaram nisso os antigos. O alemão demonstra a mesma negligência, o mesmo desleixo (*Schlumperei*) nos seus trajes e na sua linguagem.

> Um defeito comum dos escritores alemães é aquilo que pode ser chamado de *subjetividade* do estilo. Ele consiste no fato de que o autor se contente em saber o que quer dizer. Quanto ao leitor, ele adivinhará, se puder. Faz-se um monólogo do que deveria ser um diálogo, e um diálogo no qual seria necessário exprimir-se ainda com maior clareza, já que não se escutam as indagações do interlocutor. Todo estilo deve ser *objetivo*, e isso quer dizer que as palavras devem ser colocadas em tal ordem que o leitor seja levado a pensar aquilo que o autor inicialmente pensou. Para chegar a isso, é preciso lembrar que as palavras obedecem, como tudo que é material, à lei da gravidade; elas caem mais facilmente da cabeça para o papel do que tornam a subir do papel para outra cabeça.[6]

O que a língua é para uma nação, o estilo é para o homem que pensa. "O estilo é a fisionomia do espírito, mais infalível que a do corpo. Imitar um estilo estranho é colocar uma máscara sobre o rosto. Por mais bela que seja a máscara, ela se torna insípida pela falta de vida; ainda seria preferível um

rosto feio."[7] O estilo ou sua ausência nada mais são que o sinal exterior de um gênio original ou de um espírito banal.

> Deitemos fora o livro que nos conduziria a uma região mais obscura que a nossa, a menos que nele procuremos apenas fatos, não ideias. Os únicos escritores que podem nos ser proveitosos são aqueles que têm a inteligência mais penetrante e mais lúcida que a nossa e que ativam o nosso pensamento. Fujamos das cabeças ocas que nos entravam, que gostariam de nos forçar a medir nossos passos pela sua marcha de tartaruga. Pensar com os primeiros é um alívio e um progresso: nos sentimos levados aonde não poderíamos ir sozinhos. Goethe me dizia, certa feita, que cada vez que lia uma página de Kant acreditava entrar em uma câmara bem clara. Um espírito malfeito não o é apenas porque, vendo de esguelha, ele julga em falso, mas porque seu pensamento é confuso no conjunto: assim, quando se olha por um mau telescópio, os contornos se misturam e se desfazem, e os objetos se embaralham e se confundem.[8]

São poucos os livros a ler. Schopenhauer não era um erudito; mesmo naquele de seus escritos para o qual mais pesquisou, *A vontade na natureza*, o naturalista encontraria sem dificuldade alguns fatos incorretos. Ele não era, como tampouco Goethe, um desses homens "que leram tudo". Mas seus autores eram daqueles que se relê; eram os seus amigos familiares da tarde, quando ele tinha dedicado a manhã ao trabalho pessoal: Goethe em primeiro lugar; em seguida, Shakespeare, Calderón e os moralistas franceses; sem falar em Kant e Platão, nos quais se alimentava sua filosofia. "A leitura", diz ele, "não passa de um sucedâneo do pensamento. Deixamos nosso espírito ser tutelado por outro. Muitos livros servem apenas para mostrar como existem atalhos pelos quais podemos nos extraviar. Só é necessário ler quando a fonte viva do pensamento para de jorrar, o que pode acontecer às melhores cabeças. Porém, rechaçar um pensamento

pessoal e original para pegar um livro, isso é um pecado contra o Espírito Santo; é voltar as costas à natureza para examinar um herbário ou uma paisagem em gravura."[9]

Os poetas e os moralistas cuja leitura Schopenhauer recomenda, e que podemos considerar seus modelos, pertencem a essa classe de escritores que ele chama de objetivos, ou ainda de ingênuos, que têm por única ambição serem os intérpretes da natureza. Sua expressão é de tal modo justa que o leitor acredita ver com seus olhos. A palavra desaparece, só resta a própria coisa. "A ingenuidade", diz Schopenhauer, "é a roupa de gala do gênio, assim como a nudez é a da beleza."[10] Ela rejeita todos os falsos ornamentos feitos apenas para esconder a magreza da ideia ou mesmo para suprir sua ausência.

Ele próprio é um desses ingênuos, e só admite um gênero de ornamento, a imagem; ou, antes, como toda observação se assenta em uma intuição, ou seja, na visão imediata de uma coisa, traduzir uma ideia em imagem é simplesmente reconduzi-la à sua origem. "Todo pensamento original procede por imagens: por isso a imaginação é um instrumento tão necessário ao pensamento. Uma cabeça sem imaginação jamais produzirá nada de grande, a menos que seja na matemática. Os pensamentos puramente abstratos, sem qualquer fundamento intuitivo, são como figuras desenhadas nas nuvens. Tudo que se escreve, tudo que se diz, tem como objetivo final conduzir o leitor à mesma intuição de onde o autor partiu."[11]

Schopenhauer rejeita a abstração oca, não somente em nome do espírito filosófico, mas em nome da arte de escrever, cuja primeira regra é fazer o leitor ver apenas uma coisa de cada vez, e fazer com que ele a veja sob uma forma tão impressionante quanto possível. Ele próprio pensa e fala por imagens. A imagem apresenta-se muitas vezes no meio de

um raciocínio, e quase sempre no fim. Quando não acompanha o pensamento, ela o completa. Às vezes se desenvolve como apólogo, e conclui uma explicação filosófica com um resumo poético.

Eis um exemplo disso. Como todo o nosso saber é feito de aparências, podemos nos perguntar se nossa vida é algo além de um longo sonho. Kant responde que aquilo que distingue o sonho é que as imagens que ele nos apresenta não estão ligadas entre si pela lei de causalidade. Schopenhauer lhe objeta que os detalhes de um sonho podem ser perfeitamente contínuos, e que o encadeamento causal só é rompido no momento em que passamos do sono à vigília — em outras palavras, quando passamos do sonho curto para o sonho longo que é a vida; e termina afirmando:

> A vida e o sonho são folhas de um único livro. A leitura continuada desse livro é aquilo que se chama de vida real. Porém, quando passou o tempo habitual da leitura, o dia, quando chegou a hora do repouso, continuamos a folhear com negligência o livro, abrindo-o ao acaso em uma ou outra parte, caindo ora sobre uma página já lida, ora sobre outra que ainda não conhecíamos; mas é sempre o mesmo livro que nós lemos. Sem dúvida, a leitura distraída de uma folha isolada não tem relação direta com a leitura contínua. No entanto, elas não diferem essencialmente, se considerarmos que a leitura contínua, ela também, começa de improviso e termina do mesmo modo, de forma que é possível considerá-la uma página isolada, apenas um pouco mais longa.[12]

Em algumas passagens desse gênero, Schopenhauer inspira-se em Platão, o primeiro mestre que lhe surgiu na juventude, antes mesmo que ele tivesse começado a estudar Kant. Reconduzindo a investigação filosófica à observação precisa, ao estudo positivo do fato, ao raciocínio firme e lúcido, e também ao cuidado com a expressão e ao respeito ao

leitor, em suma, reatando o laço entre a filosofia e a literatura, ele prestou imenso serviço ao pensamento alemão. É preciso ter lido certas páginas de Hegel para formar uma ideia do grau de barbárie a que pode conduzir o desprezo pela língua. Haviam dito de Auguste Comte que, embora pensando vigorosamente, ele escrevia mal; mas Comte, como escritor, é um deus perto de Hegel. Seja qual for, no futuro, a sorte da filosofia de Schopenhauer, seus títulos, como reformador da linguagem filosófica, são imperecíveis. Ele mostrou que era possível ser claro sem deixar de ser profundo. Certamente haverá sempre uma espécie de clareza que é sinal de um pensamento superficial; mas existe também um grau de obscuridade que exclui toda profundidade. Ainda se encontram na Alemanha, depois de Schopenhauer, alguns filósofos mais ou menos inacessíveis — e seu próprio discípulo Bahnsen é exemplo disso; mas, ao menos, não se permitiu mais ser totalmente ininteligível.

NOTAS

1. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, *Nietzsche Werke*, v. 1, Leipzig, 1895.
2. "In meinem Werke stecke ich selbst ganz", Grisebach, *Schopenhauer's Gespräche*, p. 13.
3. *Essays*, livro II, cap. 18.
4. Podemos citar como exemplo, na introdução de *A vontade na natureza*, a frase que começa com as palavras "Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestätigungen"; ela tem mais de 50 linhas, e nelas não reina a menor obscuridade. Cf. também p. 179.
5. *Parerga und Paralipomena*, parte II, cap. 23, "Ueber Schriftstellerei und Stil", §283.
6. Ibid., §285.
7. Ibid., §282.
8. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro I, cap. 15.
9. *Parerga und Paralipomena*, parte II, cap. 22, "Selbstdenken", §260-261.
10. Ibid., cap. 23, "Ueber Schriftstellerei und Stil", §283.
11. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, suplementos ao livro I, cap. 7.
12. Ibid., livro II, §5.

32

OS SUCESSORES

Julius Bahnsen talvez tenha sido o discípulo mais original de Schopenhauer. Ele foi buscar seu pessimismo na leitura do mestre e também nas duras experiências de sua vida. Nascido em Tondern, no ducado de Schleswig, em 1830, fez seus estudos em Kiel, Tübingen e Heidelberg. Depois tornou-se professor no ginásio da pequena cidade de Anklam, perto de Stettin, e na escola municipal de Lauenburg, na parte oriental da Pomerânia, vizinha à velha Prússia. A única ambição de sua vida, que era ensinar a filosofia de Schopenhauer do alto de uma cátedra universitária, jamais se concretizou. A melhor obra de Bahnsen é *Caracterologia*, editada em dois volumes,[1] e tributária de *Caractères*, de La Bruyère, com título mais ambicioso e uma forma de raciocínio mais científica. Ainda há outra diferença, a do estilo, e Bahnsen se dava conta disso. "Eu poderia ter feito melhor", diz ele no prefácio, "se não fosse escravo do pão cotidiano."

O estilo de Bahnsen é extraordinariamente difuso, com frequência obscuro, às vezes enfático e pretensioso, e, além do mais, cheio de palavras estranhas. Sua última obra, também em dois volumes, dos quais o segundo só foi publicado após sua morte, é obscura até no título: *A contradição no saber e na essência do mundo*.[2] Bahnsen dava grande importância a esse livro, por meio do qual pretendia fundar uma nova ciência, a *Realdialektik*. Ao contrário da dialética comum, que procura resolver as contradições e conciliá-las em uma verdade superior, a *dialética real*, fundamentando-se somente na experiência e ligando-se estritamente à realidade, faz ressaltar por toda parte a contradição inerente às coisas, fatal e inevitável,

que se traduz em todas as ordens de fenômenos. Um profundo dilaceramento atravessa o Universo: a ciência só pode constatá-lo, nenhum raciocínio o fará desaparecer. Bahnsen não deixa para o mundo nem para a humanidade, incessantemente arrastados por forças contrárias, a esperança de repousar um dia no nada. Uma "vontade que se nega" lhe parece um contrassenso. O homem quer, sofre por querer e ele sabe disso; no entanto, não pode se impedir de continuar querendo. "O mundo não tem necessidade de acabar; ele traz a cada instante o seu fim nele mesmo; seu fim é seu sofrimento, do qual nenhuma eternidade o libertará."[3]

O que resta de Bahnsen, apesar das trevas de seu estilo, atravessadas por alguns clarões de pensamento genial, são sobretudo as digressões pedagógicas de *Caracterologia*; porque esse apóstolo da desesperança era um verdadeiro pedagogo, cheio de bom senso em relação às coisas simples e práticas, e escrupuloso no cumprimento de seus menores deveres. Segundo ele, a tarefa do ensino público, assim como de toda educação, é despertar a individualidade do aluno, estimular sua inteligência e fortalecer sua razão; o pior método é aquele que se limita a encher a memória e que tem como forma de controle alguns exames. "Do mesmo modo que encontramos em todas as grandes rotas alguns turistas que comparam o que eles veem com o que leram em seu Baedeker,* nossa experiência, na maioria das vezes, não passa de uma comparação do que aprendemos com aquilo que a vida nos oferece; muitas pessoas ainda se contentariam em reler eternamente o seu guia."[4] Bahnsen morreu em Lauenburg, em 1881, muito amado por seus alunos e muito estimado pelos seus concidadãos; a melhor parte de sua atividade foi a que ele exerceu em seu círculo imediato.[5]

* O maior editor de guias turísticos do século XIX. [N.T.]

Bahnsen representa, com Frauenstaedt, a pura tradição de Schopenhauer. Eduard von Hartmann pretende, por outro lado, reconciliar os dois irmãos inimigos, Schopenhauer e Hegel, o teórico da vontade e o da Ideia; e, a exemplo de Schelling, ele imagina uma nova doutrina da Identidade, pela qual os dois termos opostos devem se fundir em uma unidade superior.[6]

Schopenhauer subordinara a inteligência à vontade; ele tinha mesmo feito da inteligência uma criação da vontade. Mas, diz Eduard von Hartmann, todo ato voluntário tem um objetivo, e esse objetivo só pode ser expresso por uma ideia.

> A observação de nós mesmos nos ensina a cada instante que o objeto da vontade, antes de ser realizado, nada mais é que uma ideia. Essa relação entre a vontade e a ideia nos parece tão natural que é entendida por si mesma: são os dois polos em torno dos quais se move toda atividade do espírito. É impossível, aliás, situar em outro lugar que não na ideia o conteúdo da vontade, isto é, a determinação imaterial e ainda não realizada do querer. Devemos, portanto, admitir que o conteúdo da vontade é sempre uma ideia, quer se trate de vontade ou de ideia conscientes ou inconscientes. Não se pode falar da vontade sem falar ao mesmo tempo da ideia, como do conteúdo que a determina e a distingue.[7]

Portanto, a vontade é inseparável da inteligência; as duas faculdades estão em pé de igualdade; elas sozinhas constituem os atributos essenciais do Inconsciente, que é o princípio do Universo.

O Inconsciente dirige todos os seres para um fim determinado, com tanta segurança e precisão quanto o faria uma Providência que se desse conta dos meios que emprega e dos motores que ela faz agir. O Inconsciente "não conhece a fadiga nem a doença; ele não hesita nunca, jamais se engana; ele tem a sabedoria absoluta". Ele criou, entre todos os mundos

que seu pensamento abarca, o melhor mundo possível; mas esse mundo, tal como é, ainda é ruim; ele deve desaparecer, e seria preferível que jamais tivesse existido.

Assim, Eduard von Hartmann, depois de tentar conciliar Hegel e Schopenhauer, ainda parece querer harmonizar Schopenhauer e Leibniz. Mas ele não nos explica por que o Inconsciente, em sua suprema sabedoria, vendo que o mundo por ele criado só podia ser ruim, e sabendo mesmo que seria preferível que esse mundo não existisse, não recalcou em si mesmo a veleidade criadora, não permaneceu mergulhado no repouso eterno. O que também não nos explica, o que ele mesmo confessa não conseguir explicar, é como a consciência pode sair do Inconsciente.[8] Porque é impossível negar que existe um momento em que a consciência aparece no mundo orgânico. É mesmo necessário que ela apareça, para que os seres inteligentes se deem conta da perversidade fundamental do mundo e cooperem para sua destruição final.

Aqui, Eduard von Hartmann pretende completar a solução derradeira da filosofia de Schopenhauer, solução que interpreta de forma literal. Que importa que determinado indivíduo renuncie ao *querer viver*? A espécie nem por isso deixará de se perpetuar em outros indivíduos. É preciso que a renúncia seja universal, e "é forçoso, para isso, que todos os povos da Terra se comuniquem com facilidade uns com os outros para tomar ao mesmo tempo uma resolução comum: quanto a esse ponto, cuja execução depende do aperfeiçoamento e da aplicação cada vez mais engenhosa das invenções de nossa indústria, a imaginação pode correr solta".[9]

A indústria humana, que até aqui tem dado a si mesma a missão de tornar o planeta cada vez mais habitável, dificilmente aceitará ser apenas o contrarregra encarregado de preparar o cenário para a grande catástrofe final. Mas se, pelo

mais inverossímil dos acasos, a hipótese de Eduard von Hartmann algum dia se realizar, a humanidade terá sido a única espécie criada para desaparecer da superfície do globo por suicídio coletivo.

Depois de Eduard von Hartmann, a tradição pessimista desvia-se cada vez mais. Friedrich Nietzsche, embora se apresentando como seguidor de Schopenhauer, não passa de um discípulo infiel; ou antes, tinha originalidade demais para se resignar ao papel de discípulo. Sua primeira obra importante, *O nascimento da tragédia*,[10] foi escrita sob a influência de Schopenhauer. Trata-se da tragédia grega, e o contraste entre esse tema e a doutrina em nome da qual se pretendia explicá-lo já mostra um espírito que não recuará diante dos mais ousados paradoxos. Já o subtítulo, "Helenismo e pessimismo", traz uma comparação paradoxal; se Nietzsche coloca essas duas palavras lado a lado, não é para opô-las, mas para uni-las. É bem possível concordar com Nietzsche em que os gregos teriam conhecido, como nós, o lado trágico da vida, já que o exprimiram em obras imortais; mas é difícil admitir que a arte não tenha sido para eles senão um meio de se consolarem da "dor de viver".

Essa própria expressão teria sido para os gregos um contrassenso. Tudo aquilo que eles nos transmitiram — a religião, a poesia, a filosofia, a própria arquitetura — traz a marca do otimismo, que era o fundamento de sua civilização. Eles amavam a vida, desfrutavam dela, e sua arte era uma concepção ideal da vida, que lhes permitia desfrutar dela uma segunda vez, de maneira mais nobre e pura. Além do mais, Nietzsche, sem dúvida, jamais teve a intenção de, com simplicidade, se deixar influenciar pelo gênio grego para compreendê-lo e julgá-lo com um coração ingênuo: tal desapego era possível, no máximo, a um Goethe. Nietzsche fala em alguma parte do "amor ardente que leva o homem do

Norte em direção ao Sul". Era a um arrebatamento desse gênero que ele obedecia; mas a Grécia era para ele um refúgio momentâneo, e, voltando de sua viagem imaginária, recaía ainda mais profundamente no pessimismo setentrional.

Nas obras seguintes, escritas em parte durante os intervalos de sua longa doença, Nietzsche, embora exaltando o pessimismo de Schopenhauer, caminha cada vez mais pelos próprios pés. O *querer viver*, que deseja somente se conservar e se perpetuar, torna-se *vontade de potência*, ou seja, o instinto de dominação e de invasão, que usurpa, devora e considera aquisição legítima tudo o que rouba dos seres vivos ao seu alcance.

Quanto à justiça e à compaixão, que Schopenhauer apresenta como os remédios mais eficazes contra o mal social, para Nietzsche, não passam de virtudes senis, frágeis sustentáculos de uma sociedade em decadência. Elas contrariam mesmo a lei da evolução, que condena os fracos, a fim de que a raça se perpetue nos fortes. O último recurso que resta à humanidade esgotada, se ainda quiser perdurar, é extrair de seu seio um tipo superior, o homem sobre-humano ou o *super-homem*, que será na realidade aquilo que a imaginação outrora representava sob a figura dos deuses. A filosofia de Nietzsche é assim coroada por um sonho poético: é improvável que ele próprio tenha acreditado na possibilidade de fazer nascer de uma humanidade degenerada, por meio de seleção artificial, uma raça superior capaz de rejuvenescê-la.

Três homens, segundo Nietzsche, foram os educadores da sociedade contemporânea: Rousseau, Goethe e Schopenhauer.[11] Cada um deles nos legou certo ideal da vida ao qual, segundo a natureza de nosso espírito, ainda nos comparamos. O ideal de Rousseau é feito de "fogo comunicativo"; ele inflama e levanta as massas. O de Goethe é apanágio de uma

elite de “contemplativos de grande estilo”. O de Schopenhauer exige um controle incessante sobre si mesmo; ele assusta as massas e esgota os contemplativos.

O homem de Rousseau remonta a outras eras na quimérica esperança de fazer renascer o que jamais existiu, um estado perfeito; a cada comoção social, é ele que se agita, como o velho Tifeu, o gigante de cem cabeças sepultado sob o Etna. O homem de Goethe tem sua imagem no Fausto, ele próprio um filho de Rousseau. Fausto é um viajante dos períodos da história e das regiões do globo, mas nada faz além de sobrevoar; nada poderia fixá-lo, nem Helena. Depois, de chofre, suas asas caem; ele se detém: é a hora que Mefistófeles esperava. “Quando um alemão deixa de ser Fausto, ele corre o grande risco de se tornar um filisteu e cair nas mãos do diabo, a menos que as potências celestes desçam para salvá-lo.”

Para o homem de Schopenhauer, a virtude suprema é a veracidade. Ele quer se conhecer e conhecer ao mesmo tempo a essência do mundo. Não se contenta com o espetáculo ofuscante das coisas que passam; ele olha para dentro de si, para surpreender nas profundezas de sua consciência o segredo da vida. O que encontra ali? A aspiração universal em direção a um ideal inapreensível; porque ele sabe que seu desejo e seu sofrimento são o desejo e o sofrimento de todas as criaturas inteligentes. Então ele adota como regra as palavras do mestre: “Uma vida feliz é impossível; aquilo que o homem pode realizar de mais belo é uma vida heroica: ela consiste em lutar sem descanso, em uma esfera de atividade qualquer, pelo bem comum, e em triunfar no final, sob a condição de ser mal recompensado pelos seus esforços.”[12]

É importante, para bem compreender Schopenhauer, não se ater à forma por vezes paradoxal que ele confere às suas ideias. Aqui, mais que em qualquer outra parte, não é ne-

cessário julgar o edifício pela fachada. O que lhe causa repugnância, e o que ele não perde oportunidade alguma de aviltar, é esse "otimismo chato" que toma a vida tal como ela é, que se contenta com isso, e do qual a última palavra, quando tiver sido despojado de todos os seus véus, será somente o egoísmo.

Mas, por menos que estejamos familiarizados com as sinuosidades do pensamento de Schopenhauer, encontraremos nele os elementos de um otimismo mais nobre, mais generoso, mais verdadeiramente filosófico. O que ele exige, na verdade? Qual é, para ele, a verdadeira forma da vida moral? É a renúncia ao *querer viver* individual, a abdicação do egoísmo, a imolação do eu, a morte voluntária, no sentido espiritual da palavra, com a espera calma e resignada da morte real. Se essa regra de conduta se tornar lei universal, segundo a expressão de Kant, o que resultará disso? Uma sociedade na qual não haverá mais eu e não-eu, em que cada um irá considerar sua sorte como intimamente ligada à de seus semelhantes; uma sociedade onde todos os membros viverão, por assim dizer, apenas uma vida coletiva. Quem poderia desejar um mundo melhor? Mas esse não é, ao contrário do que diz Leibniz, o mundo que existe; é aquele que é proposto como fim último da atividade, da inteligência, da bondade humana — a bondade que, segundo Schopenhauer, é superior até ao gênio.

NOTAS

1. *Beiträge zur Charakterologie, mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*, 2 v., Leipzig, 1867.
2. *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, Princip und Einzelbewahrung der Realdialektik*, 2 v., Leipzig, 1880-1882.
3. Cf. o último capítulo, "Die Eschatologie der Realdialektik".
4. *Charakterologie*, v. 1, cap. 13. Bahnsen caracteriza o ensino corrente com um jogo de palavras: "Die Köpfe werden als Töpfe behandelt, und das Resultat sind Tröpfe."

5. Bahnsen aplicou sua doutrina à tragédia. Uma vontade dividida em si mesma, ou seja, repartida entre dois deveres inconciliáveis, é trágica: ora, esse é o fundamento da vida humana. O humor ridiculariza o trágico; ele libera a ironia das coisas e as despoja por um instante de sua amargura: é uma libertação. Esse é o conteúdo do opúsculo de Bahnsen: *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen*, Lauenburg, 1877. Cf. artigo de A. Burdeau, *Revue Philosophique*, junho de 1878.
6. Eduard von Hartmann combateu a filosofia de Bahnsen do ponto de vista de sua própria doutrina. Dois de seus artigos, originalmente publicados na revista *Unsere Zeit* (1876, n[os] 21 e 22), foram traduzidos na *Revue Philosophique* (janeiro e fevereiro de 1877). Ele faz uma crítica específica da *Realdialektik* (*Philosophische Monatshefte*, 1881, t. XVII, p. 227-260). Bahnsen responde no prefácio do segundo volume de seu livro.
7. *Philosophie des Unbewussten*, Berlim, 1869; 10ª ed. ampliada, 3 v., Leipzig, 1890; parte I, cap. 4 (trad. francesa de D. Nolen, 2 v., Paris, 1877).
8. Capítulo 3, parte III, "Die Entstehung des Bewusstseins", um dos mais vagos da obra.
9. Ibid., parte III, cap. 14.
10. *Der Geburt der Tragödie aus Geiste der Musik*, Leipzig, 1872; *Nietzsche Werke*, 12 v., Leipzig, 1895-1897, v. 1 (trad. bras., *O nascimento da tragédia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999).
11. *Schopenhauer als Erzieher*, *Nietzsche Werke*, v. 1.
12. *Parerga und Paralipomena*, parte II, §172 bis. Comp. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, p. 412.

1ª edição, fevereiro de 2012

Impressão: Prol Editora Gráfica, SP
Papel da capa: Cartão supremo 250g/m²
Papel do miolo: Pólen bold 70g/m²

Tipografia: Minion, 11/14